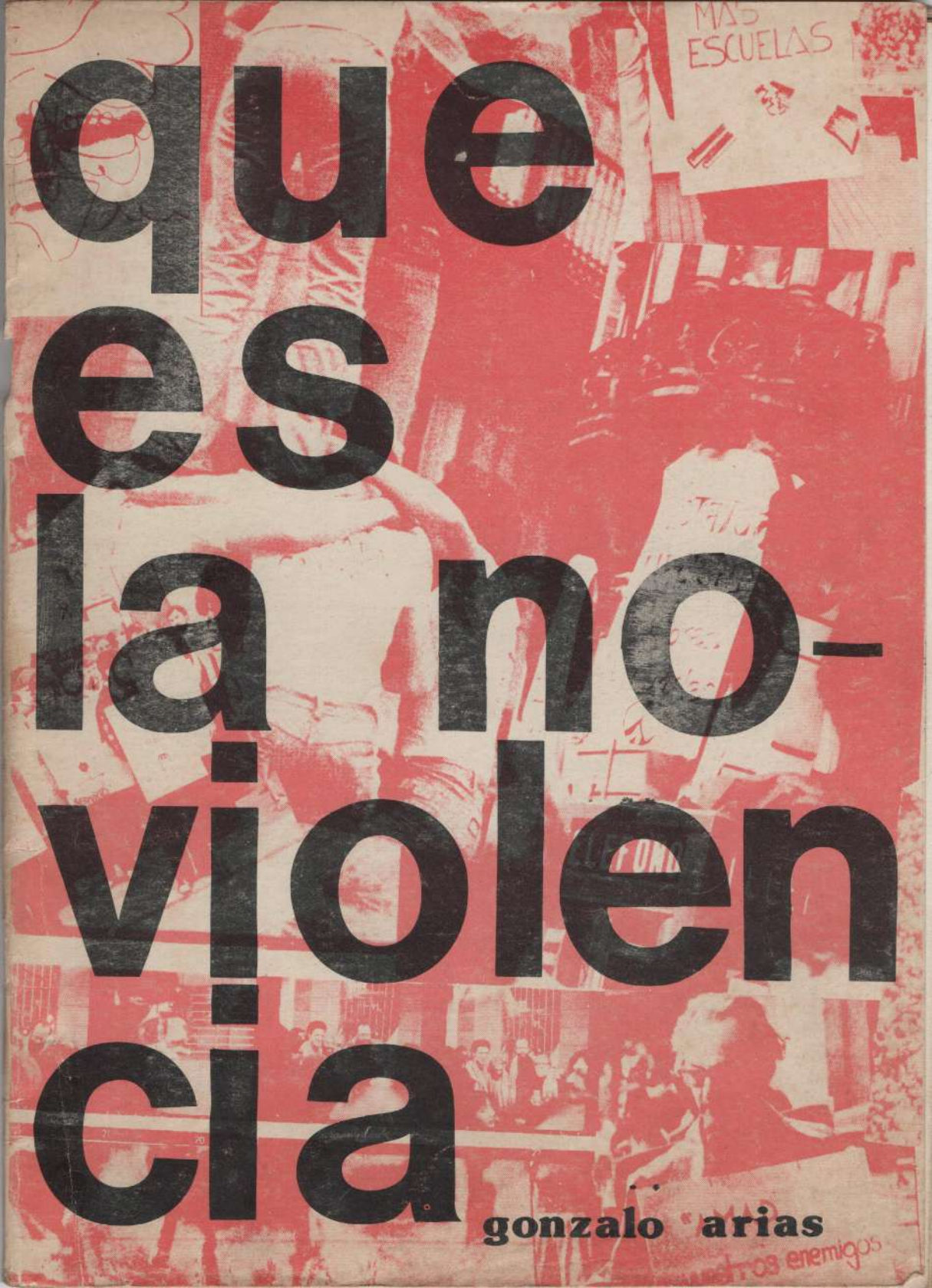
que es la no-violencia



gonzalo arias

índice

Pag

PRESENTACION 4
BIOGRAFIA 5
CAPITULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA 6
¿Qué es la «no violencia? 6
Mohandas K. Gandhi 11
Martin Luther Kin 11
La reacción primaria: sí, pero 13
El reto de la no-violencia 14
CAPITULO II. LA NO-VIOLENCIA ANTE LA RAZON 16
Cuestiones terminológicas 16
El límite absoluto de la no violencia 17
Análisis del comportamiento no-violento 18
1. La no violencia en el orden privado 18
El elemento negativo 18
El elemento positivo 19
La legítima defensa 19
Psicología de la no-violencia 20
2. La no-violencia en el orden público 21
A. En la política interior: El no-violento ante la injusticia social 21
El punto de vista del oprimido 23
El punto de vista del gobernante 25
Una reflexión de actualidad 26
Implicaciones políticas de la no-violencia 27
El tiranicidio 29
¿Es la absolutización moral una señal de inmadurez 30
La revolución violenta 31
La guerrilla 31
Breve meditación sobre Chile 37
B. En política internacional: El no-violento ante la guerra 34
Guerra nuclear 34
Guerra convencional generalizada 35
Guerra convencional localizada 35
NOTAS 36

FONDOMOC

presentación

«La no-violencia: una alternativa revolucionaria», es una colección de cuadernos y manuales que tienen como objetivo el cuestionar, por una parte, los criterios tradicionales en cuanto a la violencia de la sociedad, sus consecuencias, desarrollo y relación con la lucha política y, por otra, ofrecer una serie de alternativas a estos planteamientos a través de la teoría y la praxis no-violenta.

Nada más justo, por tanto, que dediquemos este cuaderno a la clarificación de este concepto, sea en su aspecto semántico, como en su vertiente práctica, activa.

«¿Qué es la no-violencia?» *es un estracto del libro «La no-violencia: ¿Tentación o reto?», de Gonzalo Arias. El autor escribió este libro en abril de 1971, en la prisión de Carabachel. Sometido a consulta previa y habiendo sido objeto de dictamen negativo, lo editó por cuenta propia y de forma artesanal. Esta apreciación es importante, ya que consideramos que las circunstancias históricas y políticas actuales, en 1976, difieren mucho de las de cuando el autor escribió este texto. Por ello, rogamos sepáis apreciar este lapso de tiempo, cinco años «políticos» a fin de situar exactamente la intención y aplicación de este escrito. Cierto, que no varía en lo sustancial, máxime cuando es un ensayo teórico, pero posiblemente el mismo autor, en la actualidad, podría añadir algunos matices u otras consideraciones.*

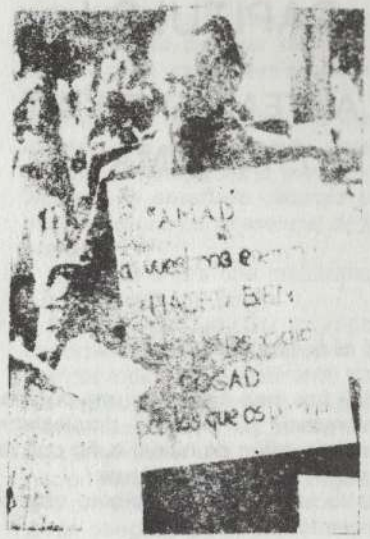
Dada la naturaleza del texto, prescindimos de cualquier introducción, por considerar que, ya desde las primeras páginas del cuaderno, se analiza directamente la cuestión.

N.4 QUE ES LA NO-VIOLENCIA

Barcelona, Juliol de 1.976
Edita: ,, PAX " Butlletí de PAX CHRISTI
Dipòsit Legal : B-34.151/76 .
Imp: DOMUS

US PRIVAT: MATERIAL D´ESTUDI

FONDOMOC



Gonzalo Arias

Nace en Valladolid en 1926. Licenciado en derecho, funcionario de la UNESCO de 1956 hasta 1968. Trabaja como traductor en diferentes organismos internacionales.

Pionero en la lucha no-violenta en España, se la ha venido a llamar el Xirinacs de Madrid, por su constante y decidida postura en las diferentes campañas y acciones en que ha participado. Ha estado encarcelado varias veces por causa de ello. En 1974 se le concedió el «Memorial Joan XXIII» por parte de Pax Christi.

Promotor e iniciador de la acción «encartelados», en octubre de 1968 salió con carteles, en Madrid, pidiendo públicamente elecciones libres a la Jefatura del Estado. Previamente había expuesto su programa en una novela llamada «Los encartelados». En abril de 1969 repite el encartelamiento. En la primavera de 1971 participa en la llamada «Marcha de la prisión», de Ginebra a Valencia, para pedir la libertad del objetor de conciencia Pepe Beunza. Es detenido en la frontera española. En octubre de 1973 inicia la campaña de reconciliación con Gibraltar, fruto de la cual es su libro «Gibraltareños y Gibraltarófagos». Posteriormente ha realizado otras acciones (ayunos, campaña de reconciliación entre familias de terroristas y policías asesinados, encartelados para la amnistía y libertad de objetores, etc.)

Es autor, también de los libros: «El proyecto político de la no-violencia» y «La no-violencia: ¿Tentación o reto?», aparte de numerosos artículos y ensayos sobre los derechos humanos.

CAPITULO I

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

¿Qué es la «no-violencia»?

¿Hay tras esta expresión una doctrina moral nueva? ¿O se trata simplemente de una expresión de nuevo cuño que recubre posiciones muy antiguas?

¿Es lo mismo ser no-violento que no ser violento?

¿Obedece la no-violencia a un impulso ético-filosófico, religioso o político?

¿Es la no-violencia una fuerza o una debilidad? ¿Hacen el juego los no-violentos a la revolución o a la reacción? O dicho de otro modo: ¿Están al servicio de la subversión o del orden?

¿Es la no-violencia una tentación, o sea una invitación a seguir la vía de la facilidad, del menor esfuerzo, camuflada en un cierto angelismo?

¿O es un reto, un aguijón que nos empuja a revisar, con dolor y con riesgo, esquemas mentales y sociales en que estábamos cómodamente instalados?

Estas son algunas de las preguntas que acaso se formula el español medio, medianamente culto, moderadamente curioso, razonablemente interesado por los asuntos públicos, cuando llega a sus ojos o a sus oídos la expresión «no-violencia».

Para este español medio, a poca cultura que tenga, la citada expresión está unida a dos nombres famosos: Gandhi y Martin Luther King. La no-violencia es algo que inventó el primero y que el segundo continuó. Acerquémonos pues al tema a través de estos dos grandes hombres, recordando a grandes rasgos sus vidas. Ellos nos plantearán el problema.

Mohandas K. Gandi

Gandhi procedía de la que con criterio occidental llamaríamos clase media india. Su familia, venciendo los prejuicios religiosos y de casta y con cierto sacrificio económico, le envió a Inglaterra a estudiar leyes a los dieciocho años de edad. Aunque su formación jurídica y occidental jugó un papel de primera importancia en la forja de su personalidad, su carrera propiamente jurídica duró poco. Trasladado a Africa del Sur a la edad de 24 años como asesor jurídico de una compañía india, allí descubrió su vocación político-moral. Cuando regresa definitivamente a la India con 45 años (1914) tiene ya un prestigio nacional. Este indio menudo, no muy agraciado físicamente, sin grandes dotes de orador para enardecer a las multitudes, se ha revelado ya como un político hábil, tenaz y poseedor sobre todo de una fuerza moral que se traduce en un sorprendente dinamismo revolucionario.

Si nos referimos a las fuentes de sus ideas religiosas y morales, es preciso decir ante todo que Gandhi era hijo del hinduismo, del que recogió la tradición de una profunda tolerancia religiosa y el sentimiento de respeto a la vida en todas sus formas. Pero hay que añadir inmediatamente que supo reaccionar con vigor contra ciertas degeneraciones de la religiosidad india (concretamente contra la institución infamante de la intocabilidad) y que, por otra parte, estuvo muy influido por el cristianismo, tanto a través de sus contactos con personalidades cristianas (y aquí debe ser recordado el novelista ruso Tolstoi, con quien se carteó) como por la lectura directa de los Evangelios. Repetidas veces se refirió a la profunda huella que dejó en él la lectura del Sermón de la Montaña, así como a su decepción al no ver practicadas las enseñanzas de Cristo por los que se decían sus seguidores. «Yo sería cristiano si los cristianos lo fueran veinticuatro horas al día», decía.

El rasgo más destacado de la personalidad de Gandhi es seguramente una constante actitud de búsqueda en el plano moral. El llamó a esto *satyágraha* (de *satya* = verdad, y *ágraha* = fuerza) que se ha traducido ora «fuerza de la verdad», ora «firmeza en la verdad» o «adhesión firme a la verdad». Su obsesión por la verdad se revela hasta en el subtítulo que dio a su autobiografía: «Historia de mis experiencias con la verdad». Pero la búsqueda gandhiana de la verdad no se sitúa tanto en el plano intelectual (verdad como opuesta al error) como en el plano moral (la verdad opuesta a la mentira). Se trata de la veracidad frente a los demás, de la fidelidad a la palabra dada; y se trata también, sobre todo, de la sinceridad consigo mismo, del sacrificio del amor propio cuando hay que reconocer un error, de la constante interrogación a la conciencia y de la dispoisición a seguir sus dictados.

De esta verdad, principio y fundamento de su actuación y clave de su extraordinaria fuerza moral, se derivan las demás cualidades gandhinas. Ante todo, la *no-violencia*. He aquí cómo se expresa él mismo a este respecto:

Por instinto he sido veraz, pero no no-violento; (...) no he sido tanto un devoto de la no-violencia como lo he sido de la verdad, y pongo a ésta en primer lugar y a aquélla en el segundo. Porque yo sería capaz de sacrificar la no-violencia a las exigencias de la verdad. De hecho, fue en el curso de mi búsqueda de la verdad como descubrí la no-violencia

De la misma fuente deriva la *humildad*. La verdad es contraria a la soberbia y al dogmatismo. Es la única defensa segura contra las sutiles tentaciones del engreimiento. *Para mí* —decía también Gandhi— *la verdad es infinitamente mas valiosa que la santidad. No pretendo ser sino un simple individuo expuesto al error como cualquier otro mortal. Reconozco, no obstante, que tengo humildad suficiente para confesar mis errores y rehacer mi camino.*

Igualmente vinculada a la verdad está la *transigencia* gandhiana, aunque a algunos parezca paradoja. En el terreno de los principios, la transigencia puede ser una traición a la verdad. Pero en la praxis política, es la forma en que se expresa la voluntad de estar siempre alerta a la parte de la verdad que pueda haber en el otro:

A lo largo de mi vida, la insistencia misma en la verdad me ha enseñado a apreciar la belleza de la transigencia. La vida me ha enseñado después que este espíritu es una parte esencial de la satyágraha.

Echemos ahora una rapidísima ojeada a la actuación de Gandhi.

En Africa del Sur, Gandhi encontró un importante núcleo de población de inmigrantes indios (principalmente trabajadores agrícolas, mineros y pequeños comerciantes) contra los cuales el Gobierno desarrollaba una política de discriminación racial tendente a la segregación y a la privación de los derechos cívicos. El joven abogado se convirtió pronto en el organizador de la resistencia contra las medidas discriminatorias. He aquí a grandes rasgos las características de su actuación:

Renuncia solemne a todo procedimiento sangriento: el abogado Gandhi exige de sus adeptos una escrupulosa actitud pacífica en todo momento.

Gran publicidad: para ello recurre a todos los medios constitucionales a su alcance. Pronuncia conferencias, lanza manifiestos, dirige peticiones con millares de firmas a las autoridades, organiza asambleas en las que los asistentes prestan juramento de actuar de una manera determinada. El movimiento de los *satyágrahis* llegó a tener su propio órgano de expresión, el periódico *Indian Opinion*, que desempeñó un papel capital.

Desobediencia cívica: al no ser suficientes los medios legales, Gandhi acude a los ilegales, aunque siempre en un espíritu de paz y concordia. Organiza la desobediencia colectiva a las leyes injustas, aceptando lealmente las sanciones correspondientes. La idea es que el propio legislador se convenza de la injusticia de las disposiciones y de la imposibilidad de mantenerlas en la práctica. Se desobedece así la ley de empadronamiento de los indios, que coartaba la li-

FONDOMOC

bertad de éstos con una serie de trabas administrativas discriminatorias. Se desobedece igualmente, mediante marchas colectivas pacíficas, la prohibición de cruzar la frontera entre los Estados de la Unión.

Espíritu de sacrificio: los *satyágrahis* no tratan de hacer sufrir al adversario las incomodidades de la lucha, sino que las aceptan sobre sí mismos como prueba de su buena voluntad. El ir a la cárcel se convierte en un honor; las cárceles sudafricanas rebosan de indios en determinados momentos. Gandhi empieza a practicar el ayuno como medio de purificación y autodominio.

Diálogo constante con el adversario y juego limpio: dejándose guiar por su adhesión a la verdad y no por el afán de eficacia, Gandhi descubre la superior eficacia de la simplicidad frente al maquiavelismo. Nunca oculta ni disimula sus propósitos, juega con las cartas boca arriba. Advierte previamente al adversario de las acciones que se propone realizar. Su lealtad le lleva, en 1913, a suspender una campaña de desobediencia cívica cuidadosamente preparada en un momento en que una huelga de ferroviarios blancos ponía al gobierno en especial posición de debilidad. Gandhi desdeña el cálculo político oportunista; eso le hace, paradójicamente, un genio de la política.

Ciertamente, el general Smuts, jefe del Gobierno sudafricano, hubiera preferido que Gandhi le diera ocasión para la represión violenta de su movimiento. Pero no fue así. Al cabo de veinte años de lucha pacífica, en 1914, las autoridades terminan por derogar todas las principales leyes discriminatorias. Gandhi regresa definitivamente a la India.

La actuación de Gandhi en la India había de durar 33 años, durante los cuales alternarían los períodos de lucha política, de trabajo social callado y de cárcel. En términos generales, su lucha se desarrolla en dos frentes: por una parte, el esfuerzo para sacudir la dominación inglesa; por otra, la corrección de los «pecados» de la sociedad india (intocabilidad, injusticias sociales).

Después de algunas acciones no-violentas a escala reducida (especialmente la defensa de los campesinos de las plantaciones de índigo de Champarán, a quienes los plantadores sometían a un régimen de terror), la primera gran ocasión se presentó una vez terminada la Primera Guerra Mundial, en 1919.

Como protesta contra la anunciada promulgación de la llamada Ley Rowlatt, con la cual el Gobierno británico contradecía anteriores promesas de autonomía y prolongaba indefinidamente las medidas excepcionales de seguridad introducidas durante la guerra, Gandhi propuso utilizar el arma de la *satyágraha* en una campaña nacional de desobediencia civil. Fundó una asociación para la prédica y enseñanza de la no-violencia, organizó mítines, multiplicó las declaraciones, y se inició así la gran campaña en medio de gran entusiasmo. Pero la multitud no estaba suficientemente preparada. Hubo incidentes sangrientos provocados tanto por los indios como por las tropas británicas, con víctimas de una y otra parte. El ejército llegó a abrir fuego sin previo aviso contra una multitud pacífica de más de cinco mil personas en Amristar, produciendo cerca de cuatrocientos muertos.

Estos hechos turbaron profundamente a Gandhi. Convencido, después de realizada una investigación, de que no sólo los soldados sino la multitud habían realizado excesos violando el espíritu de la *satyágraha,* reconoció públicamente haber cometido un «error himalayano» (grande como el Himalaya) por haber iniciado el movimiento sin que la población estuviese suficientemente penetrada de su espíritu. Toma entonces la dolorosa decisión de ordenar la suspensión de la acción, afrontando las críticas de propios y extraños.

La cruel decepción se repite en 1922. Después de un movimiento de «no colaboración» iniciado bajo excelentes auspicios, y después de que Gandhi había lanzado al Gobierno virreinal un verdadero ultimátum para que concediera la autonomía al país, llegaron noticias de

FONDOMOC

que en una ciudad india el populacho enfurecido había quemado vivos a diez policías ingleses. Dos días después, el que ya todos llamaban «Mahatma» (alma grande) escribía su confesión pública:

Ninguna provocación puede justificar la brutal matanza de hombres impotentes y a merced de la multitud, cuando la India proclama que es no-violenta y quiere ascender al trono de la libetad mediante la no-violencia... En cuanto al ultimátum enviado al virrey, debo retirarlo y confesar mi culpa... Sé que es un acto tonto desde el punto de vista político, pero es justo, es el único justo desde el punto de vista de mi conciencia...

La popularidad de Gandhi declina. El gobierno virreinal aprovecha la oportunidad para detenerle y someterle a un proceso a consecuencia del cual pasará dos años en la cárcel.

Sigue después un largo período en que el Mahatma, sin intervenir directamente en la vida política, desarrolla actividades de reformador social: proclamación del tejido artesanal como medio de resistencia contra las mercancías extranjeras que imponían una servidumbre económica sobre el país; defensa y elevación de los intocables, la casta más despreciada y oprimida; educación del campesino en todos los planos; emancipación social de la mujer, etc. Especialmente en la cuestión de los intocables, consiguió éxitos notables mediante su táctica de no-violencia.

En 1930 Gandhi, secundado ya por un número suficiente de *satyágrahis* bien disciplinados, se lanza de nuevo a la acción política a escala nacional. Para comenzar la campaña de desobediencia escogió la ley sobre el monopolio de la sal, particularmente odiosa porque coincidía principalmente sobre los pobres. La forma simbólica de infracción de esta ley fue la «marcha de la sal», en la que recorrió unos 300 kilómetros seguido de una multitud que engrosaba día a día hasta llegar al mar, de cuya agua obtuvo unos gramos de sal. En toda la India las poblaciones se lanzaron a hacer otro tanto por procedimientos rudimentarios. La desobediencia civil se extendió a otras esferas con una decidida participación de las masas: progresó el boicot a los tejidos ingleses, se hizo el vacío a los funcionarios gubernamentales y a los tribunales, los campesinos comenzaron a dejar de pagar el impuesto territorial...

Los ingleses reaccionaron varias veces haciendo que la policía cargara sobre los manifestantes, pero esta vez predominó la disciplina entre los seguidores de Gandhi. Los corresponsales de prensa occidentales informaban asombrados sobre manifestaciones en que la multitud se dejaba golpear orgullosamente, con la cabeza bien alta, imbuida del sentimiento de superioridad moral. Especialmente notable fue el caso de los Sikhs, miembros de una fraternidad religioso-guerrera, una especie de Caballeros de Santiago orientales, altos, fuertes, barbudos, siempre con su espada (para ellos sagrada) a la cintura. Habiendo jurado no servirse de la espada, se dejaban golpear y derribar por los policías en una primera carga, pero éstos terminaban por retirarse avergonzados y confusos ante una conducta tan inhabitual.

Gandhi y sus más próximos colaboradores, incluida su mujer, fueron de nuevo a la cárcel. En algunos meses el número de prisioneros políticos ascendió a 50.000, pero las autoridades inglesas pronto comprendieron que la represión no hacía sino dar nuevos ánimos a los rebeldes. A principios de 1931 se llegó a un acuerdo (el pacto Irwin-Gandhi) por el cual el gobierno británico modificaba las leyes sobre el monopolio de la sal, liberaba a los detenidos políticos y convenía en emprender una serie de negociaciones con vistas a una nueva constitución.

En los años siguientes las dificultades surgieron principalmente por parte de los representantes de las distintas comunidades indias en torno a la lacra nacional de la intocabilidad. Se pretendía crear electorados separados para los intocables, a lo cual se oponían apasionada-

mente Gandhi argumentando que ello significaría el reconocimiento oficial y la perpetuación de una institución vergonzosa. No queriendo sacrificar los intereses de los intocables ni siquiera a la libertad de la India, declaró que estaba dispuesto a resistir a costa de su vida. Esta frase no era mera retórica, pues estando de nuevo en la cárcel llegó a emprender un ayuno a muerte que sólo interrumpió cuando todos los interesados renunciaron al proyecto de electorados separados.

Durante la Segunda Guerra Mundial, el partido indio del Congreso siguió en general la política de no colaboración y desobediencia civil, siempre en la línea de la no-violencia, política que Gandhi aceptó por disciplina aunque personalmente repugnaba lo que pudiera parecer un chantaje en momentos difíciles para los británicos.

Desde 1945 puede decirse que está ganada la batalla de la independencia, pues el gobierno laborista de Londres se muestra decidido a renunciar a la India. Pero el éxito de los medios pacíficos se ve ensombrecido por las discordias que estallan entre hindúes y musulmanes. Los esfuerzos de Gandhi por evitar la escisión resultaron vanos, y la India llega a la independencia en 1947 dividida en dos Estados, la Unión India y el Pakistán. Peor que la división fueron las violencias que estallaron entre ambas comunidades. Gandhi amenazaba de nuevo con dejarse morir de hambre si no cesan las violencias. El débil anciano que entonces era consigue así detener una guerra que se anunciaba terrible. Pero el odio reina, las matanzas han producido muchos miles de víctimas. Cuando el 30 de enero de 1948 Gandhi cae alcanzado por los disparos de un fanático hindú, no faltará quien diga que muere honrado, venerado, pero en el fondo derrotado.

Es cierto que la sociedad india actual no se ha librado del hambre, de la miseria y de otras lacras. Es cierto también que el proceso de independización de la India es un fenómeno demasiado complejo para poder ser presentado como una victoria pura de la no-violencia. Sin embargo, hace falta ser miope de espíritu para decir que Gandhi fracasó. Pensemos por una parte en lo que hubiera sido sin él la liberación de la India por medios violentos. Y pensemos también en los ecos del mensaje no-violento en el mundo, ecos que no cesan de amplificarse. Y en cuanto a la situación actual de la India, que a menudo esgrimen como argumento los que miran con escepticismo la no-violencia ¿nos damos cuenta de la incongruencia y de la injusticia que hay en cargar a la cuenta de Gandhi lo que es responsabilidad de unos gobernantes indios que ni son sus discípulos ni son no-violentos?

Antes de despedirnos de Gandhi repasemos otro texto suyo al que la muerte puso el sello de la autenticidad. Se refiere a la incompatiblidad de la no-violencia con la cobardía, idea en la que él gustaba de insistir:

No puedo predicar la no-violencia a un cobarde, lo mismo que no puedo invitar a un ciego a gozar de un paisaje hermoso. La no-violencia es la culminación del valor. En mi experiencia, no he encontrado dificultad en demostrar a hombres educados en la escuela de la violencia la superioridad de la no-violencia. En los años en que fui cobarde, abrigaba en mí la violencia. Empecé a apreciar la no-violencia cuando empecé a despojarme de la cobardía. Quien abriga el odio y la violencia en su corazón y mataría a su enemigo si pudiera hacerlo sin arriesgarse él mismo, es extraño a la no-violencia. Mi fe en la no-violencia es una fuerza sumamente activa. No deja sitio a la cobardía ni a la debilidad. La no-violencia se anuncia a los que saben morir, no a los que temen la muerte. Así como en el adiestramiento a la violencia uno debe aprender el arte de matar, así en el adiestramiento a la no-violencia debe aprender el arte de morir. Quien no ha superado el miedo, no puede practicar la no-violencia a la perfección.

FONDOMOC

Martin Luther King

El segundo gran apóstol de la no-violencia en nuestro siglo sólo vivió 30 años. Era un pastor de la Iglesia Baptista, casado y con cuatro hijos; un negro bien plantado, buen orador y buen escritor, con una sólida cultura en filosofía, teología y humanidades. Preocupado desde su primera adolescencia por el problema de la injusticia racial, buscó afanosamente en filósofos y moralistas orientaciones sobre los métodos para eliminar el mal social. Su concepción de la religión fue siempre pragmática, activa, contraria por instinto a un espiritualismo ignorante de las realidades sociales. Acaso por ello desconfió durante algún tiempo, según propia confesión, del poder del amor para resolver los problemas sociales, pensando que sería necesario un método más «realista» que el de ofrecer la otra mejilla y amar a los enemigos. Veamos cómo describe él mismo, aunque la cita sea larga, la forma en que se acercó a la no-violencia.

Entonces empecé a penetrar en la vida y la doctrina del Mahama Gandhi. A medida que iba leyendo sus obras, me iba sintiendo profundamente fascinado por sus campañas de resistencia pacífica. Su concepto de Satyágraha (...) me resultaba fundamentalmente significativo. A medida que penetraba en la filosofía de Gandhi, mi escepticismo respecto al poder del amor decrecía gradualmente, y por primera vez me di cuenta de que la doctrina cristiana del amor, actuando a través del método gandhiano de la no-violencia, es una de las armas más potentes de las que dispone un pueblo oprimido en la lucha por la libertad. Sin embargo, en aquella época sólo adquirí una comprensión y una estimación intelectual de aquella postura, y no tenía ninguna determinación firme de organizarla en una situación socialmente efectiva.

Cuando en 1954 llegué como pastor a Montgomery, Alabama, no tenía la más mínima idea de que más tarde me iba a encontrar involucrado en una crisis en la que sería aplicable la resistencia pacífica. Después de vivir un año en aquella comunidad, comenzó el boicot de los autobuses, expresaron en un acto de no cooperación en masa su determinación de ser libres. Se dieron cuenta de que, en último término, era más honorable caminar dignamente por las calles que subir a los autobuses para ser humillados. Cuando empezó la protesta, la gente vino a buscarme para que fuera su portavoz. Al aceptar esta responsabilidad, mi espíritu, consciente o inconscientemente, se volvió hacia el Sermón de la Montaña y el método gandhiano de resistencia pacífica. Este principio se convirtió en la luz que guiaría nuestro movimiento. Cristo proporcionaba el espíritu y la motivación, y Gandhi el método.

La experiencia de Montgomery sirvió para aclarar mi pensamiento respecto a las cuestiones de la no-violencia mejor que todos los libros que había leído. A medida que transcurrían los días me fui convenciendo cada vez más del poder de la no-violencia. La no-violencia se convirtió en un compromiso de un estilo de vida. Muchos puntos que no había podido resolver intelectualmente respecto a la no-violencia se aclaraban ahora en el terreno de la acción práctica.

Fue el boicot de los autobuses de Montgomery, pues, el episodio que lanzó a King a su carrera de activista social Aquella primera campaña contra uno de los aspectos más humillantes de la segregación racial fue larga y difícil, pero terminó con un éxito total. Sus rasgos característicos, en rápida enumeración, fueron los siguientes:

Organización reflexiva y metódica, a cargo de pastores protestantes negros dirigidos por M. L. King;

Disciplina y entusiasmo de la población negra;

Matiz claramente religioso, con insistencia en la superioridad moral de la no-violencia evangélica frente a las brutalidades del Ku-Klux-Klan;

Lecciones teóricas y prácticas de no-violencia, con escenificaciones de situaciones difíciles para conseguir la preparación y el entrenamiento necesarios;

Movilización de los medios de información y gran repercusión en todo el país;

Aceptación tranquila de incomodidades y sacrificios: prisión de algunos organizadores, necesidad de marchar a pie al trabajo durante meses, sacrificios económicos para organizar algunos transportes de sustitución;

Resistencia serena a las amenazas, los atentados y las provocaciones;

Finalmente, las consignas de cortesía, en las que se insistió especialmente el día de la victoria final, para evitar la exasperación de la población blanca.

El éxito conseguido en Montgomery no sólo trajo consigo el fin de la discriminación en los transportes municipales de casi todas las ciudades del Sur de los Estados Unidos, sino que fue el comienzo de una serie de acciones afortunadas contra las formas más visibles del racismo sudista. Las principales técnicas empleadas fueron la infracción sistemática y deliberada de las normas de segregación (en restaurantes, cines, piscinas, ferrocarriles, etc.) y los desfiles o marchas de la libertad, que llegaron a reunir a decenas de miles de manifestantes, negros y blancos. En uno y otro caso los combatientes no-violentos estaban dispuestos a llenar las cárceles sin ofrecer resistencia física. Así por ejemplo en Birmingham, Alabama, ciudad de menos de 300.000 habitantes, llegó a haber 3.500 manifestantes encarcelados, mientras otros 4.000 seguían desfilando hasta conseguir satisfacción para sus reivindicaciones. Estas acciones culminaron en 1965 con el reconocimiento por el Gobierno federal de los derechos cívicos de las minorías negras, y en especial del derecho al voto.

Pero King, lo mismo que Gandhi, conoció fracasos y amarguras en su carrera. La principal fue la de sentirse discutido e incluso rechazado por sus hermanos de raza. En efecto, cuando en los últimos años de su vida se enfrentó valerosamente con el racismo más sutil del Norte, que no necesita leyes para confirmar a los negros en *ghettos* y mantenerlos en un estado de opresión económica y moral, no tardó en verse desbordado por los violentos sectarios del «Poder Negro». En 1966, y sobre todo en el verano de 1967, muchos negros ceden a las provocaciones, pierden la cabeza y se dejan arrastrar a estallidos de violencia destructora. Creen así poder alcanzar resultados más rápidos que por la paciente vía de la no-violencia, y no se dan cuenta de que están haciendo el juego a la violencia opresora, como los hechos demostrarían a la vuelta de pocos años. Es entonces cuando se revela la fuerza moral y la entereza de carácter de Martin Luther King, que sigue aferrado a su política de amor, consciente de que con ello pierde popularidad.

Un auténtico dirigente —dice en su último libro— *no debe ser un buscador de simpatías, sino más bien un modelador de simpatías. Yo he dicho en una ocasión: «Si cada negro de los Estados Unidos escoge la violencia, yo sería la única voz que continuaría predicando que es un camino equivocado». Quizás esto parezca una arrogancia por mi parte. Pero no fue entendido en tal sentido. Fue simplemente mi forma de manifestar que era un hombre con una convicción, en lugar de un hombre con una conformidad. Ocasionalmente, en la vida, uno desarrolla una firme convicción, tan apreciada y llena de significado que intenta permanecer en ella hasta el final. Esto es lo que yo he encontrado en la no-violencia.*

Yo estoy firmemente decidido a luchar para que los negros consigan la plenitud de sus derechos ciudadanos y como seres humanas aquí, en los Estados Unidos. Pero también estoy comprometido con nuestra integridad moral y con la salud de nuestras almas. Por tanto, debo oponerme a todo intento de ganar nuestra libertad por el camino de la malicia, el odio y la violencia que han caracterizado a nuestros opresores. El odio es tan degradante para el que odia como para el que se siente odiado. Como un desenfrenado cáncer el odio corroe las personalidad y devora el camino para la vital unidad. Muchos de nuestros conflictos internos tienen su origen en el odio. Por esta razón, los psiquiatras dicen «amar o morir»... El peso del odio es demasiado insoportable.

Martin Luther King, hombre universal, no fue el líder sectario de una raza oprimida. Su amor a la humanidad y su sentido moral le hicieron ver más lejos. Por eso, cuando la guerra del vietnam vino a deteriorar el clima material y moral no sólo en los Estados Unidos sino en la comunidad internacional, él no vaciló en alzar decididamente su voz contra el inmenso crimen. A los que le objetaban que con ello se salía de su campo natural de acción, respondía:

He trabajado demasiado tiempo y con demasiado ahinco contra la segregación para terminar haciendo una segregación en mis preocupaciones morales. La justicia es indivisible.

Hasta el final de su vida, no cejó en la búsqueda de medios y tácticas no-violentas más eficaces y más adaptados a la situación real. En los últimos años aspiraba a organizar la desobediencia civil en masa. ¿Utopía? Sus adversarios, cada vez más numerosos en el *establishment* norteamericano, debieron pensar que era más seguro no dejarle hacer la prueba. El 4 de abril de 1968, Martin Luther King caía bajo las balas de un asesino a sueldo.

La reacción primaria: sí, pero...

Ante las vidas ejemplares de los dos grandes apóstoles de la no-violencia, cualquier espíritu sano reaccionará ante todo aprobando su lucha por unas causas justas. Tanto Gandhi como King se sitúan claramente en la línea del progreso humano, y no necesitan apologistas en cuanto a la rectitud de sus fines. Respecto a sus tácticas, la reacción corriente suele ser también favorable, la no-violencia era probablemente la mejor táctica»; o bien: «Tuvieron la suerte de que las circunstancias eran propicias a la no-violencia».

Pero los mismos que así discurren se pronunciarán de inmediato contra el intento de generalizar los medios no-violentos. ¿No es un espejismo, se dirá, pensar que la no-violencia es universalmente aplicable? ¿No es un dogmatismo inaceptable excluir los medios violentos en *todos* los casos? La opción primaria y mayoritaria, de las condiciones históricas de cada caso, pues hay ocasiones en las que es inevitable la violencia para hacer que prevalezca la justicia.

Nuestra moral tradicional ha admitido siempre la violencia mortífera cuando los medios pacíficos parecen insuficientes para defender la buena causa. En cualquier tratado de teología moral pueden encontrarse afirmaciones como estas:

Por derecho natural y siempre que lo requiera el bien común, puede la autoridad pública imponer la pena de muerte a los malhechores reos de gravísimos crímenes.

Guardando la debida moderación en la defensa, es lícito defenderse del injusto agresor, a veces hasta producirle la muerte.

Con causa gravemente apropiada es lícito cooperar indirectamente a la muerte del inocente.

Es cierto que, en las iglesias cristianas, la moral se encuentra hoy en pleno proceso de revisión; pero este punto capital del respeto a la vida ajena no parece merecer la atención de los revisionistas. La gran mayoría de los moralistas se atienen a los planteamientos tradicionales. El propio papa Pablo VI, pese a haber empleado varias veces la expresión «no-violencia», se ha hecho eco otras veces de la doctrina tradicional.

No diferente es la actitud de los que enfocan el problema desde un punto de vista racional, sin referencias religiosas: todos invocan la legítima defensa, en el orden privado y en el público.

El político de derechas dirá: El pacifismo absoluto conduce a la anarquía. No puede haber orden ni sociedad organizada si no se reconoce al Estado el poder de ejercer cierta violencia.

El político de izquierdas dirá: Negar todo derecho a la defensa violenta equivale a colaborar con la injusticia, que es la peor violencia.

Si en algo están de acuerdo americanos y rusos, capitalistas y marxistas, árabes y judíos, explotadores y explotados, es en matar antes que dejarse matar.

FONDOMOC

No sólo eso. Si hay que morir, más vale morir matando: esa es de hecho nuestra moral.

El reto de la no-violencia

Los no-violentos discrepan de todos.

Al político de derechas, preocupado por mantener el orden, le dicen: el verdadero orden no es el que se apoya en las metralletas, sino en el consentimiento de los ciudadanos. Creer que eso es imposible es negar la capacidad de progreso moral del hombre y ofender su dignidad. Para llegar a ese orden consentido, es preciso renunciar paulatinamente a la violencia, empezando *desde ahora* por las formas más radicales de violencia contra las personas.

Al político de izquierdas, empeñado en la lucha por la justicia, le dicen: la justicia que se impone por la violencia fácilmente degenera en una injusticia de signo contrario a la que ha combatido. No es la violencia la mejor ni la más eficaz arma de lucha. La idea de que renunciar a la violencia significa resignarse ante la injusticia se debe históricamente a la cobardía y a la falta de imaginación de los pacíficos. Contra esa cobardía y contra esa falta de imaginación nos alzamos.

Si es cristiano, el no-violento invocará el Evangelio. Pretenderá incluso seguirlo más fielmente que los cristianos «cruzados», pretensión que éstos sentirán a menudo como una ofensa. Pero el «cruzado» (o su equivalente a la izquierda el cura guerrillero) deberían reflexionar que su posición es más desairada todavía frente al no-violento que no se declara cristiano, y ni siquiera hombre religioso; pues éste habla un lenguaje tal que se diría que, desde los tiempos de Nerón, los papeles se han invertido: no es raro, en efecto, ver hoy a «paganos» que hablan del amor (también en un sentido profundo, no nos engañemos), que abominan de la guerra, que están incluso dispuestos a inmolarse, mientras que los que se autotitulan «defensores de la civilización cristiana» han venido a ocupar el puesto de celosos guardianes de las prerrogativas del César.

Tal es el reto de la no-violencia.

Según el diccionario, retar es «desafiar, provocar a duelo o contienda», y también «reprender, echar en cara». Pero hay una tercera acepción que, aunque marcada como desusada, acaso nos acerque más a lo que aquí queremos decir: «Acusar de traición un noble a otro, quedando obligado el primero a mantener la denuncia en buena lid.»

No se trata aquí, claro está, de una acusación de traición de persona a persona. Las recriminaciones personales contra los forjadores de la teología de la violencia justa, aparte de ser pretenciosas y difícilmente compaginables con la caridad, revelarían muy escaso sentido histórico. Pero lo que no puede negarse es que la doctrina de la no-violencia, por el simple hecho de existir, es una denuncia, acusación o reto a la doctrina de la violencia justiciera.

El cristiano no puede hacerse el sordo ante este reto.

El problema es grave: se trata de la fidelidad al Evangelio. Se nos invita a hacer un examen de conciencia en algo tan fundamental como la forma en que hemos entendido y el alcance que hemos dado al mandamiento nuevo de Cristo.

Un mandamiento nuevo os doy: Que os améis unos a otros; como yo os amé, que así también vosotros mutuamente os améis. En esto reconocerán todos que sois mis discípulos, si os tenéis amor unos a otros. (Jn. 13, 34-35)

El momento histórico es propicio para el examen de conciencia. Todo se revisa, todo se somete a nueva crítica. Estamos acostumbrados a ver que principios que creíamos absolutos pasan a ser relativos al cambiar las perspectivas. Tengamos, pues, el valor de someter nuestra moral tradicional a la prueba del enfrentamiento con la moral no-violenta. Las tradiciones seculares, es cierto, merecen respeto; pero no hasta el punto de hacernos esclavos de ellas, no hasta el punto de dejarlas convertirse en prejuicios, no hasta el punto de superponerse a nuestra propia conciencia y anularla. La espiritualidad de nuestro tiempo no favorece la abdicación de la propia razón y de la propia personalidad en favor de ninguna autoridad humana, sino por todas partes se sale por los fueros de la conciencia individual. Esto es sin duda lo que quería decir cierto compañero de fatigas en cuya celda, en la prisión, pude ver esta inscripción en lugar destacado: «A nadie en la tierra llaméis padre» (Mt. 23,9).

Que tu conciencia, lector, sea el juez ecuánime ante el que se entable la lid entre el retador y el retado, entre la moral no-violenta y la moral justificadora de la violencia. Ojalá que el pobre ropaje con que se te presenta aquí el contendiente no-violento no influya en tu juicio, sino que sepas declarar vencedor a quien de veras lo merezca.

FONDOMOC

CAPITULO II

LA NO-VIOLENCIA ANTE LA RAZON

Cuestiones terminológicas

No podemos valernos del diccionario para definir la no-violencia. Tolstoi había hablado de «resistencia no violenta al mal». Gandhi, influido por aquél, utilizó la expresión «non-violence» (que pronto pasó a escribirse en inglés en una sola palabra, *nonviolence*) como equivalente al sánscrito *ahimsá*. Ahora bien, *a-himsá* significa en realidad «no-nocividad» («Inocencia« —de *nócere* = dañar— sería equivalente etimológico, pero el significado actual de la palabra tiene otros matices). «Violencia», que según los diccionarios es ampliamente sinónimo de «fuerza», no traduce bien «*himsá*». «No-violencia» es pues una traducción imperfecta, pero es ya un tecnicismo consagrado y sería inútil tratar de sustituirlo.

De todas maneras, es preciso despejar los equívocos que la impropiedad del término hace planear sobre el concepto. Nunca se insistirá bastante en que el no-violento no pretende renunciar a todo uso de la fuerza física, como tampoco a toda forma de coacción moral ni a toda agresividad. Recordemos que la escena de la expulsión de los mercaderes del templo, que se suele esgrimir desde posiciones tradicionales para demostrar que Cristo fue en ocasiones violento, es reivindicada por los no-violentos como ilustración de que su actitud no pretende ser la de una mansedumbre borreguil. Que la escena fuera violenta o no, es una simple cuestión de palabras. Lo que interesa es que fue dura, enérgica, y que sin embargo Jesus no hizo mal (*himsá*) a nadie.

En el revolucionario mayo de 1968, en París, cierto joven que se creía no-violento presenció un día una brutal agresión de un gendarme contra un estudiante caído en el suelo. La reacción del joven fue instintiva e instantánea: se abalanzó sobre el gendarme, que estaba a su lado, y le sujetó haciendo posible que el otro escapara. Luego tuvo la suerte de poder escapar él también. Pero lo curioso del caso es que el joven en cuestión pasó a consecuencia de este hecho por una profunda crisis: «Yo me creía no-violento —decía—, y he visto que en unos segundos mis instintos me han vencido y mi no-violencia se ha derrumbado.» Y concluía que la no-violencia era una utopía. Sin embargo, de esta anécdota podría concluirse otra cosa: que su protagonista tenía una visión deformada de la no-violencia, identificándola como es frecuente con la pasividad ante el mal. Habría que decirle que su actitud en aquella jornada de mayo no fue, en rigor contraria a la moral no-violenta. Seguramente no acertó a seguir la línea ideal no-violenta: ésta hubiera sido, quizá, interponerse entre la porra del gendarme y su víctima, invitando a aquél serenamente a golpearle a él mismo. Pero en todo caso lo que hizo fue mejor que no hacer nada. Si a esto le llamamos violencia, el no-violento no tendrá muchos escrúpulos en aprobar tal violencia.

El límite absoluto del respeto a la vida

No se trata, pues, de propugnar la renuncia a todo uso de la fuerza, sobre todo en los momentos de crisis. Se trata de abstenerse de hacer mal o daño al adversario.

¿Mal físico solamente? Evidentemente no. Quien se niega a sí mismo el derecho a matar o a torturar, en modo alguno justificará aquellas formas de violencia moral, social o económica (lavados de cerebro, amenazas, chantajes; esclavitud, opresión, explotación) que coarten gravemente la libertad del individuo. Pero ocurre que, cuando se habla de violencia moral, las palabras pierden precisión, porque cubren realidades de natualeza diversa. Es muy difícil entonces señalar un límite claro entre lo justo y lo injusto, entre lo vituperable y lo loable. O al menos es difícil hacerlo en términos generales, sin descender al análisis de cada caso concreto.

Una anécdota de Gandhi servirá aquí para aclarar mi pensamiento. Cierto misionero cristiano le preguntó en una ocasión: «¿No son también sus ayunos una coacción, y por consiguiente una violencia moral sobre sus semejantes?» A lo cual el Mahatma respondió: «Sí, son una cierta forma de violencia; una violencia de la misma especie que la que Cristo ejerce sobre ustedes desde lo alto de la cruz.»

Creo, pues, que en aras de la claridad es preferible no dar a la palabra «violencia», en el contexto de la expresión «no-violencia», otro contenido que el de ataque a la vida de un ser humano. O, para matizar más: sobre ese núcleo esencial de violencia mortífera es sobre el que recae nuestro «no» absoluto; a medida que nos alejamos de ese núcleo para fijarnos en violencias que afectan a zonas más periféricas de la persona, nuestro «no», sin dejar de ser válido como orientación, podrá estar más condicionado por las circunstancias.

Conocemos muy bien la doble objeción a que suele dar lugar aquel «no» absoluto. Por una parte, la resistencia a absolutizar en la práctica los principios morales. Esta tendencia absolutizadora se considera, a menudo con razón, como una señal de inmadurez. Más adelante (pág. 32) volveremos sobre este problema; baste por ahora con decir que, a nuestro juicido, sería injusto el no-violento que se desentendiera de los que le oponen este tipo de objeción tachándolos simplemente de «tibios» o de «superprudentes».

Por otra parte, se reprocha a veces a los no-violentos una especie de fetichismo o superstición de la sangre. Y en efecto, es posible que en ocasiones la insistencia del que condena la violencia cruenta o armada dé la impresión de que se olvida que se puede también matar por la calumnia, la injusticia o la violencia de las estructuras. Es una cuestión de sensibilidad, y cada no-violento debe examinarse a sí mismo para descubrir la parte de razón que puedan tener sus críticos. Pero en general, cabe decir que reprochar al no-violento su preocupación central por la violencia física es algo así como reprochar al tisiólogo su preocupación central por la tuberculosis y recordarle que existen otras enfermedades. De sobra lo sabe él. Por lo demás, el no-violento puede alegar en su favor que la violencia física o material ocupa de hecho en la patología social un puesto mucho más central que la tuberculosis en la patología humana.

Las dos vertientes de la no-violencia

Hemos visto el elemento negativo de la no-violencia. En términos generales, consiste en el imperativo de no devolver mal por mal. Como límite absoluto que no ha de traspasarse en ningún caso, hemos fijado el de no matar.

Pero la no-violencia tiene también un elemento o aspecto positivo, que se pretende subrayar cuando a menudo se emplean las expresiones «no-violencia activa» o «acción no-violenta». La no-violencia implica lucha, que no por plantearse en el terreno de las conciencias dejará de ser lucha real, palpable, incluso material; implica el empleo de ármas y tácticas basadas en el principio de vencer el mal con el bien, lo que no quiere decir que se limiten a las oraciones, los consejos o la manifestación de buenos deseos, sino que deben incidir directamente en la realidad que se combate; implica iniciativa, pues el no-violento no debe esperar a que el mal se cruce en su camino (¡cuántas «bellísimas personas» viven en las nubes, sin enterarse de que el mal existe!), sino que debe buscarlo y atacarlo allá donde se encuentre; e implica un compromiso personal, una aceptación de riesgos materiales y morales por parte del combatiente no-violento.

Las nociones de iniciativa y compromiso son capitales, a mi juicio, para dar a la no-violencia el dinamismo que puede conferirle prestigio entre aquellos

FONDOMOC

cuya hambre y sed de justicia empuja por el camino del activismo. La iniciativa requiere imaginación para concebir nuevas tácticas, para abrir nuevos frentes de batalla, y decisión para llevar a la práctica los planes de la imaginación. El compromiso consiste, como hemos apuntado, en la aceptación de riesgos materiales (que no tienen por qué ser siempre menores que los que corren los ejecutores de las tácticas violentas, como lo prueban los finales trágicos de Gandhi y King) y de riesgos morales, como son la incomprensión, el ridículo, el escándalo, el descrédito.

Si la no-violencia no consigue presentar sin equívocos su vertiente positiva, con sus connotaciones de iniciativa y compromiso, se le hará la acusación que el mundo moderno ha hecho a la religión: la de no servir sino para adormecer la combatividad del pueblo, de conducir a un idealismo estéril en cuanto supone una dimisión de las responsabilidades que el hombre debe asumir de tejas abajo.

Lector: cada vez que te encuentres con alguien que se declare no-violento, bueno será que le pidas sus credenciales de iniciativa y de compromiso. Si éstas no te satisfacen, puedes concluir que estás, en el mejor de los casos, ante un no-violento en potencia, no en acto. Tienes derecho a ser crítico. [12]

Análisis del comportamiento no-violento

Dedicaremos el resto de este capítulo a estudiar el comportamiento ideal del no-violento y las razones en que se apoya en las principales situaciones que se pueden presentar. Haremos dos grandes secciones: la no-violencia en el orden privado y la no-violencia en el orden público.

1. *La no-violencia en el orden privado*

El elemento negativo

Desde el punto de vista racional, me atrevo a decir que la aceptación del que hemos llamado elemento negativo de la no-violencia (no devolver mal por mal) no tropieza con grandes dificultades. La superioridad moral de aquellos que se niegan, no por cobardía sino por convencimiento, a devolver mal por mal no es una idea exclusivamente religiosa o cristiana. La encontramos también en algunos pensadores y filósofos de la antigüedad. Espiguemos tres ejemplos.

De Confucio (siglo VI al V a. de J. C.) son estas máximas:

Pagar bondad con bondad es alentar el pueblo al bien. Pero pagar la maldad con bondad, esto es sembrar nuestro propio bien entre los demás seres.

Y al serle preguntado lo que piensa de «devolver bien por mal», da esta matizada respuesta:

¿Y qué devolverías entonces por el bien? Es precio responder al mal con la rectitud y al bien con el bien. [13]

Un siglo después, Buda se expresa así:

Si un hombre alocadamente me daña, le devolveré la protección de mi cariño y buena voluntad; cuanto más daño me haga, más bondad debe partir de mí; el perfume de la bondad siempre llega a mí, y el aire triste del mal va hacia él.

Algún tiempo más tarde Platón hace decir textualmente a Sócrates (en el diálogo *Critón*) que «nunca es lícito cometer injusticia ni devolver injusticia por injusticia, ni al que sufre un mal vengarse devolviendo mal por mal.»

FONDOMOC

Pero que este concepto sea claro para unos pocos sabios no quiere decir que sea vivido o asimilado por el hombre ordinario. Todo el sentir de la antigüedad se expresa mejor en la ley del Talión: ojo por ojo, diente por diente. Y ello cuando el espíritu de venganza no lleva a pedir por un ojo los dos, y por un diente diez.

Al cristianismo, sobre todo, se debe la paulatina imposición de una norma moral hoy universalmente admitida en el sentir común de las gentes, independientemente de que seamos o no capaces de seguirla. Hoy reprobamos la venganza privada, hoy reprobamos el duelo. En el plano privado, pues, no consideramos normal devolver mal por mal. Si hay infracciones a esta norma, las registramos como tales infracciones y no como ejemplos a seguir. Es inútil que literatos y cineastas nos presentes frecuentemente como héroes a individuos de la más diversa catadura moral. Hoy sabemos que el que perdona tiene mayor elevación moral que el que se venga, y no caemos ya en el error de despreciar a aquél por débil.

El elemento positivo

Vencer el mal con el bien, devolver bien por mal, no es ciertamente lo más frecuente en las relaciones entre hombres. Pero tampoco este principio ofrece dificultades desde el punto de vista racional. La conciencia colectiva lo aprueba, y comprende su eficacia. Podrían citarse muchos ejemplos tomados de hechos históricos o de fuentes literarias. Recordaré tan sólo un episodio de una novela de Armando Palacio Valdés, *Tristán o el pesimismo,* que se me ha quedado grabado en la memoria desde que lo leí en mi adolescencia, muchos años antes de que yo oyera hablar de Gandhi.

Tristán, hombre de ánimo sombrío y batallador, viaja en tren. Ese día está especialmente malhumorado, y tiene un incidente con otro viajero a quien usurpa su sitio al lado de la ventanilla. El viajero se lo hace notar llanamente, pero Tristán no es hombre para humillarse cediendo en una cosa así. El otro se instala disgustado en otro asiento, y el viaje transcurre en silencio hasta acercarse el tren a Madrid. Entonces Tristán se asoma a la ventanilla, y un golpe de viento le arrebata el sombrero.

Grave contratiempo, tener ahora que salir a la calle y llegar a casa sin sombrero. (Téngase en cuenta que estamos en el siglo XIX). ¡Qué vergüenza! Pero lo peor es el regocijo interior que Tristán cree adivinar en las dos señoras que han sido testigos tácitamente desaprobadores del incidente anterior, y más aún en su propio contrincante de hace unas horas. Le lanza una mirada furibunda de soslayo, como si fuera el culpable de su desgracia. Su indignación es tal, que a cualquier comentario a ese caballero se le ocurra hacer, será capaz de provocarle en duelo.

El caballero, en esto, se levanta. Busca en la redecilla de equiçajes. Coge una sombrerera, la abre, saca un sombrero y se lo ofrece con naturalidad a Tristán: «Mañana me lo devolverá usted, yo tengo otro y no necesitaré éste.» Tristán queda completamente derrotado.

La legítima defensa

No podemos eludir la cuestión batallona de la legítima defensa, argumento que muchos consideran decisivo contra la viabilidad de las posiciones no-violentas.

Quienes se aferran a la legítima defensa como excepción a la regla de no-violencia suelen recurrir a planteamientos esquemáticos y simplistas: Una madre está con su hijo de pocos meses. Aparece un gangster que quiere matar o raptar al niño. La madre tiene a su alcance una pistola. ¿Tirará para defender a su hijo?

El no-violento lo niega: matar para defender una vida es una contradicción. Nadie debe atribuirse el derecho de decidir que una vida vale más que otra, ni producir un mal cierto para evitar un mal futuro o hipotético.

¿Con qué derecho decimos que la vida del inocente vale más que la del culpable? Desafío a los teólogos cristianos a que encuentren argumentos bíblicos para sostener esa tesis, tan contraria al espíritu que dictó las parábolas del hijo pródigo o de la oveja perdida. ¿No está más necesitado de ayuda el pecador que el justo? Y si desde el punto de vista racional la tesis parece defendible, en realidad su base es pasional y no racional. Los mismos que aquí conceden tanto valor a la vida de un inocente, se las ingeniarán para sacrificarla si el tal inocente se encuentra al lado de una central eléctrica que conviene bombardear en caso de guerra.

¿Qué hará entonces la madre de nuestro ejemplo? ¿Aceptará impasible el sacrificio de su hijo? ¿No es esto inhumano?

Para defender de tal acusación a esa madre hipotética, observemos lo siguiente:

a) El planteamiento es artificioso. Una madre de sentimientos pacíficos nunca se verá en esa situación:

Primero, porque no poseerá una pistola. Es un hecho que la mayoría de nosotros, al no tener ni desear armas, hemos realizado una opción implícita previa en favor de la no-violencia. Excluimos a priori la posibilidad de matar y preferimos afrontar el peligro hipotético de una agresión.

Segundo, porque si un azar pusiera la pistola a su alcance, no la sabría manejar.

Tercero, porque su reacción instintiva será de otro tipo: interponerse en el camino del agresor, forcejear con él, ofrecerse ella misma como rehén.

b) En todo caso, lo importante no es lo que esa madre haga o deje de hacer en un momento de crisis, ni se le puede reprochar entonces que no acierte lo mejor. Lo importante son sus opciones cuando estaba en condiciones de optar: su adhesión a una línea pacífica de conducta, la preparación y el desarrollo de su conciencia moral a lo largo de su vida. Si el caso caricaturesco de la madre homicida viniera a darse, acaso no habría que reprocharle mucho el concreto gesto homicida; lo que habría que reprocharle es el tener una pistola en casa y el haber aprendido a manejarla.

c) De hecho, si buscamos en las secciones de sucesos de los diarios, difícilmente encontraremos un caso de homicidio en legítima defensa que parezca justificado a la opinión pública. Casos así sólo se encuentran en el cine o en las novelas. Mucho más fácil, en cambio, es que encontremos casos de abuso de la legítima defensa, pues es algo connatural a esta institución la tendencia a abusar de ella. Si el lector quiere hacer la experiencia y examina sistemáticamente los periódicos buscando casos que ilustren nuestro problema encontrará, por ejemplo, el caso del buen burgués que por la noche oye un ruido en su jardín, ve una sombra, saca su escopeta de caza, dispara y mata a un jovenzuelo que no había ido sino a robar peras; o el caso del que mata en parecidas circunstancias a un hombre que por la noche se acerca a su coche aparcado con la supuesta intención de robarlo; o el caso del agredido a bofetadas que responde a puñaladas o a tiros. Incluso cuando es la fuerza pública quien protagoniza esos casos, la opinión suele ser adversa, como veremos más adelante.

Psicología de la no-violencia

Es importante conocer el mecanismo psicológico de la respuesta no-violenta para comprender su posible eficacia. Sigamos en este punto las observaciones del norteamericano Richard Gregg. [15]

Un hombre que ataca a otro con violencia física espera normalmente dos tipos de respuesta: una es el miedo, que se manifestará en forma de sumisión a la violencia o en forma de huida; otra es la devolución del golpe. En ambos casos, la respuesta esperada da al atacante cierta seguridad moral: le revela que pisa terreno firme, que la iniciativa es suya, y le da el sentimiento de que ha elegido bien los métodos.

Pero supongamos que la respuesta es diferente. El agredido no manifiesta miedo, sino calma y firmeza. No recurre a la contraviolencia, sino que recibe los golpes con serenidad. No ofrece resistencia en el plano físico, *pero la ofrece en el plano moral.* No se calla, sino que insiste en su opinión. Se muestra dispuesto a resolver el conflicto de manera racional y justa.

¿Qué le ocurre entonces al agresor? Quizá al principio pensara que el otro es cobarde, o que es tonto. Mas pronto saldrá de su error, si el no-violento permanece firme.

En este punto, es importantísimo insistir en la necesidad de que el no-violento se muestre perseverante en su actitud. Si se trataba tan sólo de un tímido ensayo de no-violencia, puede cundir el desánimo al primer embite, y entonces no sólo no se habrá adelantado nada, sino que se habrá contribuido una vez más a dar prestigio a la conducta violenta.

Supongamos, pues, que el no-violento tiene entereza de ánimo suficiente para superar el miedo al ridículo y a la humillación y persiste en su actitud pacífica pero firme. Es entonces cuando el agresor pierde su equilibrio moral.

Dice Gregg que la no-violencia es una especie de «jiujitsu moral». Nosotros podríamos traducir «toreo moral», recurriendo a una imagen que nos es más familiar. Se quiere decir con esto que el no-violento, al no oponer al agresor la fuerza contraria que éste esperaba encontrar, hace desembocar su fuerza bruta en el vacío y le hace perder el equilibrio. (Moralmente, insistimos en ello; porque en lo material, el no-violento ha de estar dispuesto a recibir los golpes.)

El agresor queda sorprendido y desorientado. No está preparado para combatir en este terreno. La amabilidad del agredido le desconcierta.

Si hay espectadores, la inseguridad del atacante es mayor. Instintivamente se mira a sí mismo con los ojos de ellos. Ve el contraste de las dos conductas, y siente pesar sobre sí el juicio condenatorio de los espectadores. Se siente inferior.

En la escena de Palacio Valdés antes evocada, el novelista sabe poner bien de manifiesto el importante papel jugado por las dos testigos de la conducta intemperante de Tristán, con su silencio cuyo sentido no escapa a éste.

2. La no-violencia en el orden público

A. En política interior: El no-violento ante la injusticia social

El punto de vista del oprimido

Creo que muchos, si no todos, estaremos de acuerdo con este punto de partida: la violencia opresora siempre es condenable. Cuando hay explotación del hombre por el hombre, nunca está justificada la violencia del explotador. La única que plantea problema moral es la violencia del oprimido que trata de liberarse de su opresión.

(Cuestión que dejamos de momento de lado, pero sobre la que volveremos, es la violencia ejercida contra el que abusivamente o sin razón se considera oprimido).

¿Qué puede hacer, pues, el oprimido que no quiere ser violento?

Consideremos las características de una situación típica, que puede darse en cualquier país gobernado por un tirano o por una minoría más atentos a sus propios intereses que a los de la colectividad. [16]

El opresor, en general, prefiere una forma de violencia larvada. Se trata de prolongar unos derechos adquiridos, una situación de hecho. Por lo tanto, nada de choques abiertos. Se emplearán buenas palabras, se invocarán los grandes principios: el orden, la tradición, la legalidad, incluso la justicia o la democracia; o bien, según el cariz político del gobierno opresor, el socialismo, el internacionalismo proletario, etc.

La masa deja hacer. A muchos les engaña la propaganda. Otros creen que la política no es cosa suya. Otros, por

FONDOMOC

egoismo, no quieren complicarse la vida. Otros se sienten impotentes.

En esta situación, el no-violento exige ante todo *reaccionar*. Ya hemos visto que el verdadero no-violento es exigente en rechazar la pasividad. Se alza contra la complicidad del silencio, contra la pereza o la inercia, contra la cobardía, contra la indiferencia en fin, que es lo más opuesto al amor. Exige reaccionar *a tiempo*, antes de que sea tarde. Si se deja que la situación se deteriore, que se avance en el camino de la injusticia y la violencia, más difícil será un arreglo justo y pacífico. Por ello, no es excusa la levedad de una injusticia. Y exige, además, que la reacción se haga *en el plano de la conciencia*. Su objetivo no es dar la vuelta a la tortilla, hacer que el opresor sea oprimido, sino hacer que cese la opresión. Su ataque se dirige a la conciencia del opresor, con miras a redimirle. Habla también a la conciencia de la masa, en la que busca el aliado y el testigo de su lucha. Trata de ejercer, en suma, la «presión moral liberadora» en la que, según Helder Cámara, se cifra la no-violencia.

¿Cómo reaccionar, concretamente? Existe una escalada de medios: el no-violento no utilizará los más graves si basta con los que causen menos estragos.

a) La *denuncia*. El padre Llanos ha visto con lucidez el papel central que juega la denuncia en las tácticas no-violentas, entendiendo por denunciar «reaccionar ante el mal no sólo huyendo de él, o evitándolo, como más o menos se nos ha enseñado siempre, sino dándole la cara, oponiéndole rostro, llamándole con su nombre, sin prioridades acerca de los inconvenientes que al denunciador se le pueden suceder por el hecho de atreverse a tamaña osadía.»[1] Ha insistido además en señalar la maduración social que a través de los siglos se ha registrado, en el plano religioso y en el civil, en virtud de la cual la denuncia de los males, antaño considerada como un privilegio del poder o en todo caso de personas responsables, pasa ahora a ser un derecho y un deber de todo ciudadano: «Siguiendo esta línea, vivimos años en los que la denuncia de tal modo ha sido incorporada con todos los hombres a la vida y actividad de los hombres que la confluencia de tres palabras hoy cargadas de actualidad y promesa nos lo dicen todo; éstas son contestación, diálogo, objeción de conciencia.»

¡Cuántas injusticias mueren en la cuna merced a un simple acto de denuncia o protesta! ¡Cuántas que luego se convierten en problemas ponzoñosos podían haber muerto si no fuera por la cobardía o la inercia de los que presenciaron su nacimiento!

La denuncia puede hacerse en primer lugar ante las personas responsables. El no-violento va al encuentro de la persona de hombre a hombre, de hermano a hermano, sin odio, sin miedo sin amenazas. Es aplicable aquí lo dicho sobre la psicología de la no-violencia en el orden privado: el opresor, que espera la reacción del oprimido en posición de antagonismo, ve que se le invita a situarse en el plano de la razón y el diálogo. Puede ocurrir que eso le desconcierte; el no-violento habrá ganado al menos su estima y respeto. En el peor de los casos, el no-violento no habrá echado leña al fuego de la pasión injusta del opresor.

Pero no basta dirigirse a las personas. La no-violencia no cae en la ingenuidad de esperarlo todo de la sensibilidad de la conciencia del adversario. Los reproches que se hacen a la no-violencia en este sentido son infundados, pues la denuncia no-violenta no se limita a atacar a las conciencias individuales, sino que ataca también a la conciencia de las estructuras sociales (que también la tienen) y remueve la conciencia de la opinión pública.

En la práctica, en esta primera fase, la acción del no-violento frente a una situación de opresión vendrá a coincidir con la acción del liberal, del socialista o incluso del marxista de oposición: se dirigirá a la opinión, publicará informaciones, hará gestiones ante las autoridades sindicales, políticas o religiosas. Un buen no-violento, igual que un buen político o un buen marxista, necesita una preparación técnica además de moral:

FONDOMOC

debe seguir atentamente los acontecimientos de la actualidad política y social; saber descubrir las desviaciones nacientes para atajar el mal en sus comienzos; saber fijar el objetivo preciso de una acción; ser capaz de comunicar a los participantes el entusiasmo, la perseverancia, el dominio de sí; tener, en fin, dotes de organizador.

Hay una forma de denuncia no-violenta que merece especial mención: el *ayuno* o huelga de hambre. En cuanto denuncia, el ayuno se propone en general llamar la atención sobre una injusticia. Pero puede también tener otros fines: preparar el ánimo para otra acción no-violenta, o dar más fuerza a una petición.

El ayuno puede ser individual o colectivo, a plazo fijo o indeterminado. El ayuno a plazo fijo fue practicado muchas veces por Gandhi, y también lo han practicado otros muchos no-violentos. Recordemos tres ejemplos entre muchos. En Roma, durante el concilio Vaticano II, veinte mujeres de diversos países ayunaron durante diez días para recabar la atención de los padres conciliares sobre la doctrina de la no-violencia. En San Sebastián, en 1970, durante los días agitados del proceso de Burgos contra varios militantes de la ETA, ocho personas ayunaron públicamente durante siete días en un intento de contribuir a dar paz a los espíritus. En Madrid, en 1972, diez personas ayunaron durante la semana en que estuvo reunida la Conferencia Episcopal para pedir a los obispos españoles que se interesaran por la suerte de los objetores de conciencia condenados a largas penas de prisión.

En el ayuno indeterminado o a muerte, el ayunante declara que no tomará alimentos mientras sus peticiones no sean atendidas. Esta arma, por cuanto pueda tener de autoinmolación, ha dado lugar a vivas controversias entre los moralistas desde que la utilizó en 1921 el alcalde de Cork, Terencio Mac Swiney, para protestar contra su encarcelamiento por los ingleses con ocasión de las luchas por la independencia de Irlanda. En aquel caso el ayuno ilimitado condujo efectivamente a la muerte del ayunante al cabo de setenta días. Con más éxito adoptaron esta posición extrema Gandhi en la India (dos veces en su vida), Danilo Dolci en Sicilia para obligar a los poderes públicos a tratar de poner remedio a las miserables condiciones de vida en las poblaciones más pobres de la isla, y Louis Lecoin en Francia para arrancar a De Gaulle la promesa de un estatuto que reconociera el derecho a la objeción de conciencia. Citemos, entre nosotros, el caso de mosén Xirinachs, que ayunó 23 días desde Navidad de 1970 para obtener cierto grado de compromiso de las «fuerzas vivas» de Cataluña en la lucha por un régimen democrático.

Gandhi recomendaba mucha cautela en cuanto al ayuno indeterminado, arma peligrosa que puede hacer capitular al adversario sin convencerle de la superioridad moral del que la emplea. O dicho de otra manera, dejándole la sensación de que cede a un chantaje.

¿Qué pensar? Pese a todo el respeto y la admiración que merecen quienes están dispuestos al sacrificio de sus vidas, debo decir que el ayuno a muerte me inspira reservas. Me hace pensar en el suicidio por el fuego, ese otro testimonio heroico que no puedo aprobar. Hay diferencias, claro está, entre matarse y dejarse morir, entre suicidarse y poner la vida en peligro, entre dar la vida y ofrecerla. Pero temo que el pueblo llano vea aquí la misma sutileza escolástica que, en los autores que quieren justificar la guerra, les hace distinguir entre «matar a un inocente» y «cooperar indirectamente a la muerte del inocente».

b) Si la denuncia pública no es legalmente posible, el no-violento *desafía las prohibiciones.*

Supongamos que el opresor prohibe toda protesta pública, amordaza toda voz discordante. El no-violento rehuirá entocnes la tentación de la clandestinidad. No es que la condene; incluso puede verse obligado a recurrir ocasionalmente a ella; pero para él es una cuestión de principio el buscar la fuerza moral que da el actuar a rostro descubierto. La llamada a la conciencia no se puede hacer desde la clandestinidad

o el anonimato.

Al desafiar así las prohibiciones para ejercitar su derecho a la denuncia, el militante se expone consciente y abiertamente a las iras del opresor. Así Helder Cámara al denunciar las torturas en Brasil, o al hacerlo en París cuando no le dejan hablar en su país, aun sabiéndose amenazado de muerte. Así los intelectuales rusos que repartieron octavillas en la Plaza Roja de Moscú para protestar contra la invasión de Checoslovaquia en el verano de 1968, afrontando la hipócrita represión que se ha ejercido sobre algunos de ellos en forma de internamiento en establecimientos psiquiátricos. Así, en este año 1973, las resonantes declaraciones de Sajarov y de Solyenitsin a la prensa extranjera sobre el desprecio de los derechos humanos en la Unión Soviética. Así también las recientes denuncias, por misioneros españoles y portugueses, de las atrocidades cometidas por el ejército portugués en Mozambique.

c) Supongamos que la denuncia es insuficiente, que la situación se agrava. Puede recurrirse entonces a los que llamaremos medios de *coacción negativa*: la no cooperación, con su forma principal que es la huelga, arma no-violenta tradicional del proletario; el boicot; la desobediencia civil en sus diversas formas, entre ellas sobre todo la negativa a pagar impuestos.

La desobediencia civil es el medio no-violento ideal. Se basa en la evidencia de que todo gobierno tiránico deriva su fuerza del consentimiento de los oprimidos, idea que ya en el siglo XVI desarrolló Etienne de la Boétie en su *Discours de la servitude volontaire,* obra que ha llegado a ser considerada como clásica en la literatura no-violenta. Si todos se ponen de acuerdo para desobedecer, no hay tiranía posible. Pero si en teoría este medio es eficacísimo, en la práctica es naturalmente muy difícil de organizar.

He aquí como se expresaba Martin Luther King pocos meses antes de caer asesinado:

La protesta no-violenta debe ahora madurar para alcanzar otro nivel y corresponder a una impaciencia mayor en los negros y a una resistencia reforzada en los blancos. Este segundo nivel es la desobediencia civil en masa. Necesitamos algo más que una afirmación ante la sociedad: necesitamos una fuerza que interrumpa su funcionamiento en ciertos puestos clave. Esta interrupción, sin embargo, no debe ser clandestina o subrepticia. No es necesario vestirla de un romanticismo de guerrilla. Debe presentarse a rostro descubierto y, sobre todo, ser realizada sin violencia por grandes masas. Si, para hacerla fracasar, es preciso llenar las prisiones, no se conseguirá con ello sino hacer más claro su significado. (...) Dislocar el funcionamiento de una ciudad sin destruirla puede ser un acto más eficaz que una revuelta porque es más duradero, más oneroso para la sociedad, sin ser inútilmente destructor. En fin, es un medio de acción social que el gobierno puede más difícilmente reprimir por la fuerza.

d) Un grado más: los medios de *coacción positiva*.

Puede ser que, pese a los esfuerzos anteriores, o incluso tomándolos como pretexto, el opresor, lejos de ceder, pase de la violencia larvada a la violencia de hecho: prisión, tortura, destituciones, confiscaciones, deportaciones.

Los combatientes pacíficos todavía pueden continuar su escalada con los medios de coacción positiva: manifestaciones multitudinarias, sentadas, ocupación de edificios públicos o de lugares de trabajo [1], obstrucción de carreteras, sabotaje, etc. Tales medios les parecerán aceptables en la medida en que no sean un tránsito forzoso a la violencia cruenta.

¿Manifestaciones? Sí, a condición de que se den consignas de comportamiento pacífico y de que se tenga suficiente seguridad de que la gente está preparada para seguir esas consignas.

¿Ocupación de edificios o de lugares públicos? HABRÁ QUE EXTREMAR las precauciones e insistir en el carácter no-violento de la acción.

¿Destrucciones materiales? Pueden ser simbólicas, como la quema de periódicos para protestar contra informaciones inexactas, o la quema de cartillas militares o condecoraciones. Pueden ser también sabotajes encaminados a entorpecer los mecanismos de la guerra o de la injusticia. Mucha celebridad en los Estados Unidos alcanzó el caso de los dos sacerdotes hermanos Daniel y Philip Berrigan (el primero jesuita, el segundo hoy secularizado), que en noviembre de 1968 se apoderaron por sorpresa de los ficheros de un centro de reclutamiento y los quemaron públicamente en la calle rociándolos con napalm mientras, en corro con otras siete personas (entre ellas una monja) rezaban por las víctimas de la guerra del Vietnam.

Las destrucciones pueden ser también un medio de presión económica excepcionalmente admisible.

Insistamos sin embargo en que tales actos corren el riesgo de excitar los ánimos y de derivar por accidente en violencias sangrientas.

e) Llegamos a la última extremidad: todas las tácticas no-violentas han fracasado, o sus efectos parecen demasiado lentos a los impacientes. ¿Habrá que recurrir, para implantar una sociedad justa a los *procedimientos cruentos?*

Tales procedimientos pueden reducirse fundamentalmente a tres: el tiranicidio, la revolución violenta, la guerrilla.

Pero antes de ver el juicio que estos medios merecen al no-violento, conviene que volvamos la vista atrás para aclarar un par de problemas pendientes.

El punto de vista del gobernante

¿No adolece de parcialidad la anterior presentación de la escalada de medios no-violentos? Hemos hablado siempre del «no-violento» frente al «opresor». Se puede objetar que es un prejuicio presentar a priori al no-violento como justo, y al gobernante como opresor. ¿Y si el gobernante es justo y el no-violento es un hipócrita o está equivocado?

La objeción es válida. Repasemos, pues, la escalada desde el punto de vista de un gobernante justo.

Ante todo, la denuncia. El no-violento (hipócrita o equivocado) denuncia sin razón supuestas injusticias, acudiendo a las personas responsables, o bien dirigiéndose a la opinión mediante la prensa, octavillas, etc.

El gobernante justo (que sería el verdadero no-violento) no tratará de amordazar al denunciante. Responderá con calma, seguro de su razón.

He aquí, sin embargo, que el no-violento, obcecado, trata de movilizar a la opinión para huelgas, boicots, manifestaciones de masas (quizá con el fin inconfesado de alterar el orden público).

El gobernante justo no perderá la cabeza y dejará hacer. Jamás tomará la iniciativa de la represión violenta. Si le asisten el derecho y la razón, estará seguro de que ninguna manifestación pacífica podrá soliviantar al pueblo.

Si los agitadores dejan de ser pacíficos, utilizará contra ellos la fuerza; no la violencia sangrienta, pues un buen gobernante tiene medios técnicos de evitarla. Es explicable que, en este caso de agitadores que han arrojado la máscara no-violenta, el gobernante se sienta tentado a no ver en ellos sino a enemigos de la sociedad que merecen ser tratados como vulgares delincuentes. Punto de vista que el no-violento sincero estará dispuesto a aceptar, a condición de que también a los vulgares delincuentes se les trate como a seres humanos: nada de torturas, nada de penas degradantes, y desde luego abolición de la pena de muerte, esa reliquia de viejas concepciones penales que, en la Europa occidental, sólo conservan los códigos penales de Francia y España.

Pero volvamos a la hipótesis de la manifestación pacífica. Supongamos que los no-villentos consiguen movilizar contra el gobierno a un número considerable de ciudadanos, aunque no a la mayoría. El gobernante justo no les hará la ofensa de suponerles totalmente desprovistos de razón: negociará, tratará de comprender y de llegar a una solución satisfactoria.

Un paso más: los no-violentos protestadores llegan a ser mayoría.

En tal caso, el gobernante que no ceda no podrá ser considerado ya como

FONDOMOC

gobernante justo. Aun cuando el pueblo se equivoque, su voluntad debe ser respetada, tanto por principio ético como para evitar males mayores.

Punto de vista éste que estamos dispuestos a defender igualmente frente a los discípulos de Mussolini y frente a los discípulos de Stalin.

Una reflexión de actualidad

Extendamos aquí al sector público lo que habíamos dicho sobre los abusos de la legítima defensa en el sector privado.

Los insensatos izquierdistas (o tal vez los sicarios pagados por insensatos izquierdistas) que el 1 de mayo de 1973 asesinaron a un policía en una calle de Madrid no podían hacer nada mejor para fomentar la lamentable proclividad de la fuerza pública española a hacer uso de las armas con el pretexto de la legítima defensa. Seis días después, una insólita manifestación de policías y de extremistas de la derecha paseaba impunemente por las calles carteles en que, al paso que se atacaba duramente al gobierno y a los obispos «rojos» (?), se reclamaba mayor dureza contra «la hoz»: «La hoz sólo asesina cuando los gobiernos son débiles», «Viva la policía», etc.

Situemos estos episodios en su contexto. En los años precedentes, diversos hechos luctuosos habían levantado voces de alarma en la sociedad española sobre la forma de actuar de la fuerza pública frrente a las multitudes. En junio de 1972, el Secretario «Iusticia et Pax» de la Archidiócisis de Barcelona contabilizaba diez muertos y numerosos heridos en el transcurso de dos años y medio, «víctimas de la actuación de la fuerza pública, que ha hecho uso de las armas contra multitudes desarmadas: Erandio, Granada, Eibar, Madrid, Barcelona, Ferrol.»

Estos y otros toques de atención emanados de diversos sectores sociales no consiguieron por entonces cambiar la actitud de las autoridades. En noviembre de 1972, el ministro de la Gobernación declaraba: «Pensar que las armas de fuego no han de ser utilizadas es erróneo. Se usarán con toda energía si es necesario (...). Es peligroso enfrentarse con la fuerza pública. Mientras no se llegue a ese convencimiento no habrá verdadero orden. Y el orden será mantenido a toda costa.»

Este concepto del orden y de su defensa no tardó en producir una nueva víctima: 3 de abril de 1973, un obrero muerto y varios heridos en San Adrián del Besós al proceder la fuerza pública a desalojar a unos dos mil obreros de sus tajos, que ocupaban en actitud pacífica para apoyar sus reivindicaciones laborales.

¿Legítima defensa, una vez más? ¿Fue proporcionada la reacción de la policía? No fue esta la opinión general, rectamente interpretada por el cardenal Jubany, arzobispo de Barcelona, quien inmediatamente alzó la voz para reprobar la violencia sin dejar de denunciar las «situaciones injustas que oprimen e impiden el libre ejercicio de los derechos más elementales», añadiendo: «También es muy de desear que se arbitren medios técnicos idóneos para la actuación policial ante cualquier enfrentamiento. En toda contingencia estos medios deben ser proporcionados, para evitar consecuencias irreparables.»

Esta vez, el clamor llegó a las altas esferas. Todo induce a creer que un mes después, en vísperas de las manifestaciones esperadas para el 1.º de mayo, se habían dado a la policía órdenes claras de no utilizar las armas. Si esto fue así, ha de considerarse como una victoria de la no-violencia, conseguida con la sangre de algunos pacíficos trabajadores.

Victoria fugacísima, no obstante, malograda por el imbécil asesinato del 1 de mayo. ¿Cuántas más víctimas inocentes serán ahora necesarias para que los guardianes del orden lleguen de nuevo a pensar que no es necesario matar para defenderse?

A la violencia ejercida desde el poder siempre le será útil, para justificarse, la presencia de una pequeña dosis al menos de violencia subversiva. Háganse todos los distingos que se quiera sobre las motivaciones de una y otra violencia: lo cierto es que cada una alimenta a la otra.

Implicaciones políticas de la no-violencia 20

Esto nos lleva de la mano a tratar de responder a una pregunta que más de una vez hemos oído formular: ¿Cuál es el color político de la no-violencia, si tiene alguno? ¿O bien pretenden los no-violentos declararse neutrales en la palestra política?

La no-violencia no es apolítica. Una no-violencia estrictamente apolítica no sería auténtica, porque no podría ser activa. Aunque sólo sea por ser fiel a las exigencias de iniciativa y compromiso que hemos señalado como determinantes de la proyección dinámica de la no-violencia, el no-violento no puede dejar de interesarse por los asuntos públicos.

Pero no es esta la respuesta que buscan los que se interrogan por el color político de la no-violencia. Lo que ellos quieren saber es si la doctrina de la no-violencia tiene unos análisis políticos propios, si se vincula a unas determinadas concepciones socioeconómicas, o si por el contrario se limita a propugnar una táctica pacífica que es aplicable, por su carácter instrumental, a cualquier concepción política.

Diré lo que me parece al respecto, sin pretender expresar más pensamiento que el mío propio. La no-violencia es una táctica, ciertamente; pero es también la práctica sincera y sin reservas de un principio político fundamental: el principio del respeto a la persona humana, a *toda* persona humana. Repito, porque esto es importante: la práctica *aquí* y *ahora* de ese principio de respeto al hombre, y no meramente su enunciado como objetivo a plazo más o menos largo. La consecuencia es que toda política que tenga como centro al hombre concreto y real, que procure la satisfacción de sus necesidades, llámese esa política socialismo, humanismo o personalismo, tendrá la adhesión del no-violento. Y al contrario, toda política que sacrifique o postergue al hombre invocando el interés del Estado, la nación o la colectividad, así como —evidentemente— toda política que para satisfacer los intereses particulares de un grupo o de una clase impida a otros hombres la realización de sí mismos, manteniéndoles en un estado de alienación u opresión, esas políticas serán recusadas por el no-violento.

De hecho, en la fase actual de evolución de las instituciones políticas en el mundo, es muy difícil, si no imposible, que la no-violencia se presente como otra cosa que como una fuerza de oposición. Nunca ha habido ni hay ahora en la tierra gobierno alguno que respete al hombre, ni en la teoría ni en la práctica, como el no-violento pretende que se le debe respetar. No nos dejemos deslumbrar por declaraciones sonoras. «El hombre es portador de valores eternos», afirmaban con frase a la vez nebulosa y profunda nuestros paradójicos teorizantes falangistas; mas no deducían después todas las consecuencias de su afirmación. Porque el reconocimiento legal de la pena de muerte o de la guerra (basten estos dos ejemplos para nuestro objeto, con lo que nos evitaremos aludir a otras formas de menosprecio de los derechos humanos) equivale a anteponer a aquellos «valores eternos» unos valores contingentes, por más que se cubran éstos con las etiquetas de «bien común» o «patria».

El problema de la actitud del no-violento ante el poder político radica en la dificultad (para muchos imposibilidad) de concebir que este último pueda existir sin violencia. Si decir Estado significa decir derecho a ejercer la violencia para imponer el respeto de la ley, entonces no-violencia absoluta significaría tanto como anarquismo.

Y en efecto, hay una corriente de simpatía mutua entre anarquismo y no-violencia; cosa que es preciso decir, aunque corramos el riesgo de escandalizar a los que no conocen más anarquismo que el violento y romántico de los atentados terroristas o de los milicianos de la FAI. Pero juzgar el pensamiento ácrata por los terroristas y milicianos sería tan injusto como juzgar

FONDOMOC

el cristianismo por los inquisidores o los «guerrilleros de Cristo Rey» de nuestros días.

Jean Marie Muller ha hecho una defensa clara, valiente y documentada, desde el punto de vista de un no-violento cristiano, de la «intuición anarquista» [21]. Esta intuición apunta, no a una sociedad sin disciplina, sino a una disciplina consentida libremente; no a una sociedad imperativamente organizada desde arriba, sino voluntariamente estructurada desde abajo, a base de la federación de pequeñas comunidades autónomas. En esta pespectiva, dice Muller,

... el anarquismo no es pues el desorden, como comúnmente se entiende, sino el orden perfecto que viene de la libre obediencia de cada uno a la ley de Dios inscrita en su corazón. Hay que definir pues positivamente el anarquismo por la auto-nomia: cada uno se gobierna a sí mismo sometiéndose a las leyes universales descubiertas por él en sí mismo. «Cada uno hace lo que quiere», pero cada uno quiere lo que es justo y hace lo que está bien. Y esta libertad es precisamente la libertad de los hijos de Dios. Por ello el anarquismo debe ser introducido en la perspectiva cristiana. Que las Iglesias en el pasado no hayan tenido ningún sentido de la verdad del anarquismo, y que éste haya estado ligado casi siempre a una filosofía atea, eso es sólo accidental y no hubiera debido suceder.

Tranquilicemos, sin embargo, a quienes temen vernos derivar hacia la utopía. Nos damos cuenta de que para que «cada uno quiera lo que es justo y haga lo que está bien» no basta con decirlo o desearlo, sino que es preciso un difícil proceso educativo. Lo que en la no-violencia pueda haber de simpatía por el ideal anarquista no pasa de ser una orientación, y en modo alguno una voluntad de suprimir el Estado, quemando etapas hacia el ansiado Reino de Dios sobre la tierra. Dejemos que las generaciones futuras, aquellas que consigan algún día eliminar toda forma de violencia de las relaciones entre los hombres, resuelvan la cuestión de si la nueva forma de organización política y económica de la sociedad ha de ser todavía el Estado o si será tan distinta de la actual que merecerá más bien otro nombre. Digamos, con Muller, que lo que nos importa y lo que creemos posible, hoy por hoy, es la renuncia a la violencia cruenta, pero que admitimos la necesidad de una cierta fuerza coactiva de las autoridades.

Existe ciertamente un derecho de legítima defensa de la sociedad contra aquellos que, rehusando someterse a la disciplina común, vinieran a amenazar la paz interior. Una «policía» es, pues, necesaria para asegurar el «mantenimiento del orden». Pero importa también aquí no escatimar esfuerzos para que métodos no-violentos sustituyan a los métodos violentos. Tampoco aquí debe servir la legitimidad de la defensa para fundar la legitimidad de la violencia que se ejerce contra la persona humillándola y degradándola.

Por lo demás, la opción no-violenta es en su propia praxis mucho más revolucionaria de lo que pudiera parecer a quienes la reducen a la categoría de «método». Es revolucionaria precisamente por revisar las concepciones «tradicionales» de la revolución, si vale la paradoja. Desde una óptica socialista, así lo reconoce el joven profesor alemán Theodor Ebert:

Por mi parte, pienso que para un socialista humanista y para un demócrata no puede haber posición más radical que la de tratar deliberadamente de alcanzar el objetivo revolucionario por métodos no-violentos. [22]

Constatando lo anacrónico de la concepción de una revolución violenta en la sociedad capitalista, altamente industrializada y orientada al consumo de la Alemania Federal, Ebert prevé y preconiza para los países muy desarrollados una revolución desde abajo que se realizará cuando la madurez colectiva permita, más allá de la «desobediencia civil», dar el paso de la «usurpación civil».

Esto quiere decir que, lejos de interrumpir el trabajo, los insurrectos toman ellos mismos en sus manos la organización del trabajo según los métodos del sistema social que preconizan, y es la amplitud misma de esa acción la que obliga a las clases hasta entonces dominantes a adaptarse a las estructuras creadas por los rebeldes. En la práctica esto significaría, por ejemplo en la universidad, que los estudiantes y los profesores de izquierda no van a la huelga, sino que se encargan ellos mismos de hacer funcionar la máquina universitaria. Lo mismo harían los obreros y empleados en las empresas, los periodistas en las salas de redacción y los policías en las comisarías.

El tiranicidio

Vengamos de nuevo a los procedimientos cruentos de lucha contra el opresor.

El tiranicidio es, en hipótesis, el caso más puro de «violencia justa»: la violencia se dirige contra el máximo culpable, y no hay muertes inocentes. Por ello, lo que vamos a decir es aplicable a los demás procedimientos cruentos. Si el tiranicidio es inadmisible en buena lógica también lo serán con mayor motivo, las violencias que producen víctimas inocentes.

El no-violento se niega en redondo a dar este último paso en la escalada. Sus razones son estas:

1.ª Porque no cree en la accidentalidad de los medios.

Que el fin no justifica los medios, es un principio admitido de labios para afuera por la generalidad de los moralistas. Pero la verdad es que muchos moralistas cristianos lo han aplicado con muy poco rigor [24]. El no-violento es consecuente. El fin está contenido en los medios como el árbol está contenido en la semilla, decía Gandhi. La compenetración entre medios y fin es tal que los medios injustos contaminan con su injusticia toda la acción, sin excluir el resultado. Y es que no es posible en el quehacer humano establecer una separación total entre medios y fin, porque todo acto es al mismo tiempo fin en sí mismo y medio para otros fines. Es arbitrario trazar una línea entre las mallas de ese tejido y decir: hasta aquí, no importa que las mallas sean defectuosas; desde aquí, tienen que ser perfectas. Las mallas defectuosas se desharán y arrastrarán consigo a las perfectas.

2.ª Porque toma en serio la idea del amor.

El no-violento dice actuar por amor. O, si se quiere expresar en términos más seculares, por fraternidad o solidaridad con todos los hombres. Este sentimiento pretende extenderlo a todos, incluso a los adversarios, incluso al tirano. Es cierto que su actuación iba encaminada a librarse de la opresión; pero sin oprimir al opresor, haciéndole tomar conciencia de sí. Matarle sería desandar el camino del amor. Más que librar a su hermano de sus pasiones, lo que haría sería fijarle en ellas para siempre. No puede, dice Delepierre, desalienarse a sí mismo inflingiendo al otro la peor de las alienaciones. [25]

3.ª Por fidelidad al concepto que el adversario tiene de él.

Su actuación anterior se basa en el compromiso de utilizar las armas de la verdad y la lealtad. Había anunciado su respeto profundo del hombre. Se había mostrado dispuesto a llevar la batalla al terreno moral, y a no descender al de la fuerza bruta. Si admite ahora la solicitud del tiranicidio, faltará a ese compromiso.

El opresor se da cuenta de ello. Sabe que del no-violento absoluto nunca recibirá un golpe a traición; le merece confianza e incluso respeto. Desconfía, en cambio, de los no-violentos relativos o inconsecuentes, de los que admiten la posibilidad, por remota que sea, de traspasar en una situación límite el umbral de la violencia. No sin razón, pensará que tales pacifistas de mentirijillas son lobos disfrazados con piel de cordero, que hablan de paz pero que a la hora de la verdad están dispuestos a asestarle una puñalada.

4.ª Porque es necesario romper el círculo vicioso de violencias y contraviolencias.

Toda violencia engendra violencia, se ha dicho. Más exactamente, toda vio-

FONDOMOC

lencia engendra sed de venganza y, si tratamos de satisfacer esa sed, la despertaremos aún mayor en la parte contraria, sin que influya en el mecanismo el hecho de que la razón esté a uno u otro lado. Entramos así en el círculo, o incluso en la espiral de violencia, pues cada venganza tiende a sobrepasar a la anterior.

¿Es la solución el aniquilamiento de uno de los contendientes para que ya no pueda contestar? Esa es la tentación del tiranicida, que además de criminal pecará de ingenuo. No hay tirano que esté completamente solo, y que al desaparecer no deje tras de sí allegados y discípulos.

La única manera de romper el círculo es que alguien renuncie unilateral e incondicionalmente a la violencia. Y no parece fácil, psicológicamente, que esa renuncia se haga desde el poder, sobre todo cuando se ha llegado a él por la violencia.

Si el oprimido quiere despojar de toda justificación a la violencia de su adversario opresor, sólo podrá hacerlo mediante una declaración de principio, inequívoca y que no admita excepciones, en favor de la no-violencia. Naturalmente, si hace esa declaración es para ser fiel a ella; no para incumplirla en un momento de descuido del tirano.

Hay en nuestra historia, en relación con este tema del tiranicidio, un capítulo sobre el que los españoles deberíamos detenernos a reflexionar. Me refiero a los vanos esfuerzos de los Concilios de Toledo para poner orden moral en los regicidios sucesivos de la monarquía visigoda. Cuando la Iglesia no se atreve a decir «no» a toda violencia cruenta, sino que deja un resquicio a la «violencia justa», es casi inevitable que termine justificando la violencia del vencedor de turno.

5.ª Porque siempre existen posibilidades para la actuación no-violenta.

A los que un poco ligeramente tienden a justificar la violencia cruenta «cuando todas las demás posibilidades han fracasado» habría que preguntarles: ¿Habéis probado de veras *todas* las demás posibilidades? ¿No será más bien que las habéis excluido *a priori* por juzgarlas ineficaces? ¿No será que os parece más práctico reservar vuestas fuerzas para jugarlas a la carta violenta? Porque si en verdad hubiérais probado *todas* las posibilidades no-violentas y éstas hubieran fracasado, no estaríais ahora en condiciones de probar la violencia: estaríais en la cárcel... o peor.

Se dirá que, en efecto, es tonto quemar las propias fuerzas en tentativas ineficaces, y es más prudente reservarlas para las que ofrecen más probabilidades de éxito. Pero esto es lo que en lógica se llama una «petición de principio»: dar por probado aquello que precisamente se trata de probar. ¿Por qué no decir, a la inversa, que es tonto quemar las propias fuerzas en tentativas violentas que pueden ser no sólo ineficaces sino contraproducentes, imposibilitándose así para la acción no-violenta? La no-violencia podrá ser de eficacia dudosa o remota si no cuenta con un número suficiente de militantes; pero al menos nunca será contraproducente.

¿Es la absolutización moral una señal de inmadurez?

Acaso sea este el lugar más indicado para referirnos al delicado problema del carácter absoluto o relativo de los preceptos morales.

No podemos cerrar los ojos al hecho de que la no-violencia, al conferir un carácter absoluto a una norma moral que hasta ahora era vista como relativa, parece marchar contra corriente de una tendencia que insiste en la dignidad y la responsabilidad de la conciencia de una humanidad adulta, y que mira por tanto con desconfianza la rigidez preceptista. Prescindiendo de las exageraciones de una moral existencial o de una moral «de situación», esto ha sido expresado por José María Díez Alegría [26] profundizando en el concepto de ley moral, cuyo contenido, dice, es del orden de los «principios» mucho más que del orden de unas «proposiciones» comparables a los artículos de un código. Aplicada esta distinción a nuestro problema, significaría que el «No matarás», con su

FONDOMOC

carácter absoluto, es verdadero como principio, como «dirección de valor», pero no como «proposición», como norma concreta de conducta válida en todo tiempo y lugar.

Quizá podamos librar a la no-violencia de las suspicacias que despierta en aquellos que la ven demasiado emparentada con un legalismo primitivo y esterilizador, si nos apoyamos en dos tipos de consideraciones.

Por una parte, hay casos innegables en que la tendencia a absolutizar las normas morales, a convertirlas de «principios» en «proposiciones», se inscribe claramente en la línea del progreso humano. Citemos algunos ejemplos. El duelo entre particulares o la venganza privada, prácticas que el sacerdote Calderón de la Barca defendía en nombre de una moral humana del honor, son hoy proscritas absolutamente por todo moralista. La monogamia, que en las sociedades primitivas no es, en el mejor de los casos, sino un «principio» de aplicación no siempre posible en la práctica, tiende en las sociedades más civilizadas a imponerse como «proposición». La misma radicalización ha ido operándose en las conciencias en lo tocante a la esclavitud, institución primero considerada como de derecho natural, después tolerada como mal necedsario y hoy prohibida «en todas sus formas» por esa expresión de la conciencia colectiva que es la Declaración Universal de Derechos Humanos. Pero el ejemplo más elocuente es quizá el de las penas de mutilación corporal y sobre todo el del tormento para arrancar confesiones, instituciones insertas durante mucho tiempo en nuestros ordenamientos jurídicos y hoy absolutamente descartadas por las leyes positivas y apasionadamente rechazadas, en *todos* los casos, por la conciencia moral colectiva. ¿No vemos todos como un progreso moral —por desgracia aún no realizado en la práctica, pero sí en toda conciencia que merezca llamarse civilizada— la proscripción incondicional y sin reservas de la tortura?

Dejemos a los moralistas y filósofos sutiles la discusión, en el plano metafísico, de la clase de «absoluto moral» que representan estos ejemplos. Que inventen otra palabra, si «absoluto» no les gusta. El no-violento, en suma, se conformará con que se dé al «No matarás», en el plano de la praxis, el mismo tipo de absolutización que ahora se pretende dar a la proscripción del duelo, de la esclavitud o de la tortura.

Por otra parte, desde la óptica de una filosofía de la no-violencia en que ahora nos situamos (no teología), hay que notar que el carácter absoluto del «No matarás» no viene impuesto al hombre desde fuera (por Dios o por la Ley), sino que se lo impone el hombre a sí mismo como fruto de la reflexión y de la experiencia histórica. Suscribimos aquí las palabras de Díez Alegría cuando, después de admitir la posibilidad de determinar algunas pocas «proposiciones-límite» universalmente válidas, las presenta como producto del esfuerzo humano:

Las «proposiciones» representan un esfuerzo del espíritu humano (de la «conciencia moral») para integrar y aplicar los principios éticos a la realidad concreta humana, esencialmente histórica y social. [27]

La revolución violenta

Tanto los moralistas cristianos como los pensadores marxistas —con el propio Marx a la cabeza— se han preocupado de fijar en qué condiciones es admisible la insurrección revolucionaria. Aunque la terminología empleada por unos y otros sea diferente, existe entre ellos un sorprendente paralelismo en sus planteamientos teóricos, paralelismo incomprensiblemente ignorado por muchos cristianos que se obstinan en creer que Marx preconizaba la violencia sistemática y permanente.

Donde los teólogos piden que la insurrección tenga una «causa justa», Marx exige que la acción esté cuidadosamente inscrita en el «curso de la historia». Donde los teólogos hablan de que se hayan «agotado los medios pacíficos», los marxistas requerirán que la «situación esté madura». Los primeros insisten

en la condición de que haya «probabilidades suficientes de éxito», y no otra es la opinión de Marx, que condena expresamente la «revuelta irresponsable», gesto pasional y subjetivo que sólo conduce a una mayor represión. Unos y otros tratan de circunscribir la violencia al mínimo indispensable: la fase violenta terminará tan pronto como haya saltado el tapón que obstaculizaba el curso de la historia. Y el resultado final, en todo caso, deberá ser beneficioso para el conjunto del pueblo; no debe ser el remedio peor que la enfermedad.

En estas condiciones tanto los cristianos «tradicionales» como los marxistas admiten la eventualidad de una revolución con efusión de sangre. El propio Paulo VI, al condenar en la encíclica *Populorun Progressio* (1967) la insurrección revolucionaria, parece sin embargo asentir a la concepción tradicional al admitir excepciones en un inciso que ha sido muy comentado

Es sabido, sin embargo, que la insurrección revolucionaria —salvo el caso de tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y perjudicara peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas.

El no-violento no puede compartir esa posición, por las razones ya dichas.

¿Condenará o despreciará por ello a sus hermanos violentos? En modo alguno. Constatará que la conciencia colectiva se encuentra todavía en la fase primitiva de solucionar los conflictos por la fuerza, y se conocerá a sus hermanos el derecho a seguir los dictados de su conciencia. Pero él seguirá la suya, aun a riesgo de ser tachado de cobarde o de insolidario. Si no es posible imponer hoy soluciones no-violentas, dado el escaso número de los que las propugnan, lo que sí se puede es trabajar hoy por un mañana no-violento. Se puede dar testimonio, aunque se esté aislado en un ambiente hostil. Este tipo de testimonio puede tener repercusiones insospechadas a través del tiempo y del espacio.

La guerrilla

Si definimos la guerrilla como un estado de insurrección crónica o permanente, más de una voz marxista autorizada se unirá a la nuestra para desaprobar esta forma de violencia como terrorismo romántico e irresponsable. Su eficacia es altamente dudosa. Se invocarán, claro está, los ejemplos de Mao en China y de Castro en Cuba; pero a su lado hay que poner tantísimos guerrilleros fracasados, que con su actividad sólo han conseguido endurecer a las dictaduras contra las que pretendían luchar y ahondar el foso de odio que separa a los rivales.

De hecho, en los últimos diez o doce años, la guerrilla ha presentado en Sudamérica los siguientes rasgos negativos:

a) Los gobiernos se afianzan en la línea dura. La existencia de guerrillas es la mejor justificación para el establecimiento de dictaduras.

b) Los combatientes no pueden impedir que su idealismo se contamine con las impurezas de la violencia: se les incorporarán delincuentes comunes, pues no están en condiciones de rehusar ninguna ayuda; se verán obligados a matar a inocentes.

c) El pueblo queda desgarrado en dos bandos: a un lado los guerrilleros, que pretenden ser sus defensores; a otro lado el ejército regular, que también se compone de hijos del pueblo. Cada bando exige su colaboración y amenaza con represalias y sanciones a los que cedan a las exigencias del otro. Los ricos, lejos de los campos de combate, hacen que los pobres se maten entre sí.

d) Las posibilidades de organización de una oposición democrática quedan seriamente comprometidas.

Los guerrilleros se dan cuenta de todo esto. Su actitud es a menudo de desesperación heroica, numantina: se trata de morir matando, de provocar la catástrofe, con la remota esperanza de que de las cenizas surja un mundo diferente.

FONDOMOC

El «Che» guevara, prototipo de héroe guerrillero de nuestros días, tenía clara conciencia de la necesidad de llevar la lógica de la violencia al extremo. A tanto cristiano progresista que le admira ingenuamente, conviene recordar aquellas palabras suyas en que predica:

El odio como factor de lucha, el odio intransigente al enemigo, que impulsa más allá de las limitaciones naturales del ser humano y lo convierte en una efectiva, violenta, selectiva y fría máquina de matar. Nuestros soldados tienen que ser así; un pueblo sin odio no puede triunfar de un enemigo brutal. 28

No creamos por ello que el Che era un monstruo. Todo lo contrario. Era un idealista, generoso, desbordante de amor por los oprimidos, pero que escogió la vía de la violencia. El no-violento no le seguirá, pero le respetará y le rendirá homenaje, porque sabe que su fin era la justicia. En tal sentido se expresó Helder Cámara en París en 1968:

Respeto a los que, en conciencia, se han creído obligados a optar por la violencia; no la violencia demasiado fácil de los guerrilleros de salón, sino la de los que han probado su sinceridad con el sacrificio de su vida. Estimo que las memorias de Camilo Torres y de Che Guevara merecen tanto respeto como las de Martin Luther King. Acuso a los verdaderos instigadores de la violencia, a todos los que, de derecha y de izquierda, hieren la justicia e impiden la paz. Mi vocación personal es la de un peregrino de la paz, siguiendo el ejemplo de Pablo VI. Personalmente, prefiero mil veces dejarme matar antes que matar. 29

«Prefiero mil veces dejarme matar antes que matar.» Estas palabras marcan la opción del no-violento frente a la opción del guerrillero. Que no se acuse al primero, no obstante, de preciar la resignación frente a la injusticia, porque si se ve abocado al martirio es precisamente porque no ceja en su resistencia moral. ¿Que su sacrificio es ineficaz? También el guerrillero elige la muerte, en última instancia. Está por ver cual de estas dos muertas será la semilla que fructifique mejor: el che Guevara o Martin Luther King.

Breve meditación sobre Chile

Cuando este libro llegue a manos de los lectores, estará aún muy reciente el trágico fin de la experiencia de Allende en Chile. Para un observador superficial (muy superficial), la tragedia chilena podría ser considerada como un fracaso de los medios no-violentos, y hay quien se apresura a deducir de ahí la necesidad de recurrir a las armas para instaurar el socialismo.

No es este el lugar de señalar las faltas cometidas por Allende, ni me atrae el papel de crítico o censor del héroe caído. Pero permítanseme tres observaciones que me parecen indiscutibles:

Allende no era un no-violento. Era un legalista, pero dispuesto a defender su legalidad, como lo hizo, con las armas en la mano.

— Lo que abrió a Allende el camino del poder y le dió prestigio en sus mejores momentos fue precisamente su legalismo pacífico, y no la metralleta que empuñó en sus últimos momentos, la cual no hizo sino facilitar su asesinato.

— Si en cualquier momento de su mandato presidencial Allende hubiera intentado eliminar por la fuerza a sus enemigos, no habría conseguido sino acelerar la sublevación militar.

— ¿No había, pues, esperanza alguna para el socialismo chileno?

No lo sé, si es este el lugar para responder a esa pregunta.

Sólo diré que, a mi juicio, el socialismo chileno tendrá tantos mayores probabilidades de volver al poder cuanto mejor consiga que, en la mente de los ciudadanos, la brutalidad armada se identifique *exclusivamente* con el ejército y con los momios».

B. En política internacional:
El no-violento ante la guerra

Sólo la guerra defensiva merece ser considerada aquí. Por lo menos, hay que reconocer un ligero progreso moral de la humanidad en el sentido de que la con-

ciencia colectiva condena hoy toda guerra ofensiva o de conquista, que todavía el siglo pasado eran «gloriosas». Hoy las guerras imperialistas tienen que disfrazarse de defensivas para ser aceptadas por la opinión, y no lo consiguen fácilmente.

Consideremos tres casos: guerra nuclear, guerra convencional generalizada y guerra convencional localizada.

Guerra nuclear

A los no-violentos se nos trata a veces de locos, y no es infrecuente que se nos someta a examen o a internamiento en establecimientos psiquiátricos.

Entre los que eso hacen, y que se tienen por cuerdos, están los que preparan serenamente, inteligentemente, científicamente, unas armas que reunen las siguientes características:

1. Apuntan a «objetivos demográficos». Se habla friamente de proyectiles «anti-ciudades». Se reconoce así con el mayor cinismo que no se trata de alcanzar objetivos militares, sino de producir *millones de muertos en algunos instantes.*

2. Su costo es tan fabuloso que con una pequeña parte de los fondos invertidos en prepararlas podría resolverse el problema del hambre en el mundo.

3. No hay defensa contra ellas. No se ha encontrado más manera de prevenir un ataque nuclear que el «equilibrio del terror»: amenazar al adversario con un mal análogo o superior al que él puede producir.

4. Si se llegan a utilizar, peligrará la existencia misma de nuestro planeta.

¿Qué decir de las armas atómicas? Yo renuncio a encontrar palabras condenatorias a la medida de esa monstruosidad. No ya la ética exigente del no-violento, sino la ética racional tradicional no puede dejar de rechazar unos medios cuyo efecto es infinitamente peor que el mal que se pretende evitar.

Se diría que los partidarios de la estrategia nuclear invitan a la humanidad a cometer lo que se ha llamado «suicidio por miedo a morir». Todo militar con experiencia sabe que en las guerras se da a veces ese caso del soldado que, llevado por su miedo invencible y no pudiendo soportar la tensión, se suicida. Más que locura o cobardía, tal conducta denota una tremenda falta de confianza en sí mismo. ¿Les pasa eso a nuestros estrategas nucleares? ¿Les da miedo el tener que hacer frente a una posible derrota militar y política? ¿Temen que se hundan entonces sus respectivos sistemas sociales, basados ora en la libre competencia, ora en el socialismo de Estado? Poca confianza les inspiran entonces las virtudes de tales sistemas.

La actitud no-violenta consiste en renunciar a las armas atómicas, porque se estima que es preferible afrontar el riesgo de dar el predominio político al bloque contrario antes que jugarse a una carta la supervivencia de la humanidad. Esto no es derrotismo. Al miedo irracional al comunismo por parte de unos, al miedo irracional al capitalismo imperialista por parte de otros, el no-violento opone su tranquila seguridad de que, en cualquier caso, la renuncia a la guerra sólo puede favorecer la instauración de un sistema basado en el amor y en el respeto al hombre.

Guerra convencional generalizada

No hace falta extenderse mucho en esta hipótesis de una guerra generalizada, o sea con participación directa de las grandes potencias, y en la que se emplearan solamente las armas convencionales. Confiar en la moderación de los gobernantes en tal caso sería una grave ingenuidad. Parece presumible, más bien, que el que teniendo armas atómicas se viera a punto de perder la guerra no vacilaría en utilizarlas. ¿No se hubiera servido Hitler de la bomba atómica, si la hubera tenido, en la primavera de 1945? Los norteamericanos arrojaron dos bombas atómicas en Hiroshima y Nagasaki aunque ya iban ganando la guerra. Con mucho mayor motivo lo haría cualquier potencia en caso de situación desesperada.

FONDOMOC

Para el no-violento, pues, no hay duda: se negará siempre a participar en una guerra o en cualquier clase de preparación a ella, aunque se le presente como defensiva.

Guerra convencional localizada

Es el tipo de guerra que vemos brotar o prolongarse penosamente aquí y allá, en Biafra, Vietnam, Chad, Oriente Cercano...

No faltan moralistas para quienes todavía pueden darse hoy guerras que reúnan los requisitos señalados por Vitoria, Suárez, etc., para ser consideradas como «guerras justas»: causa justa, declaración por una autoridad competente, agotamiento de las vías pacíficas, intención recta, limitación razonable de los daños causados. ¿Qué podemos responder a ello?

Primero: que, si se nos permite expresarnos así, no nos chupamos el dedo. Sabemos que las «justas razones» que invocan los gobiernos son tapujos que cubren el análisis, no encontraremos ni un combatiente justo según los criterios tradicionales, pues todos incurren en graves injusticias: en la preparación de la guerra, en su iniciación, en su desarrollo o en su conclusión.

Segundo: que nuestro «no» a la guerra tiene razones más profundas. Aunque hubiera una guerra «justa», el no-violento se negará siempre a combatir, por los motivos ya expuestos al hablar de tiranicidio: porque el fin no justifica los medios, porque el móvil de sus actos es el amor, porque ha adquirido el compromiso de respetar al hombre, porque quiere tomar la iniciativa de romper el círculo vicioso de violencias.

Tercero: que es preciso preparar y ensayar, a escala internacional, medios no-violentos de defensa, cosa que nunca harán los gobiernos si no es empujados por los pueblos.

Se dice que Nehru, primer ministro de una India en que la huella de Gandhi estaba todavía muy reciente, teniendo que hacer frente a una agresión china, no tuvo el valor de seguir el consejo de Vinoba, el discípulo de Gandhi, quien proponía que se mandara al encuentro de las tropas chinas a mujeres y a niños que les ofrecerían las flores y los frutos del país.

Más cerca de nosotros, cuando las tropas soviéticas invadieron Checoslovaquia en el verano de 1968, fue el pueblo checo, abandonado a su suerte por la imprevisión del gobierno, el que improvisó una efímera resistencia no-violenta: diálogo abierto con los soldados rusos para abrirles los ojos a la injusticia de que eran instrumentos, proliferación de octavillas y hojas informativas en checo y ruso, sustitución de todos los letreros de señalización en las carreteras por uno solo que indicaba la dirección «A Moscú», no cooperación sistemática con el ocupante. Pese a su improvisación, esta táctica alcanzó éxitos notables, aunque pasajeros. Los gobernantes de la «Primavera de Praga» fueros restituidos momentáneamente en sus puestos. Hubo movimientos de protesta e indisciplina en las tropas rusas ocupantes. Jean Goss (secretario del Movimiento Internacional de la Reconciliación, que visitó Praga poco después) cuenta el caso de un oficial que se suicidó después de haber intentado inútilmente hacer avanzar a sus carros de combate contra una multitud inmóvil. Y hay que suponer que este caso no fue el único, pues es sabido que los soviéticos dieron cuenta de cierto número de bajas en la campaña de Checoslovaquia, pese a que las tropas checas no se movieron de sus cuarteles. ¿Suicidados o ejecutados por los suyos?

A la vista de estos hechos, no parece aventurado decir que el día en que el gobierno de un pequeño país se aplique a preparar con la debida anticipación a su pueblo para los métodos de resistencia no-violenta, dedicando a la empresa el presupuesto y la atención que antes dedicaba a la defensa armada, estará en condiciones de obtener en caso de invasión mucho mayor éxito que si pone su confianza en el ejército.

El no-violento de todas formas, no quiere esperar a que sus ideas asciendan hasta los gobiernos, y empieza poniéndolas en práctica a nivel personal.

Tocamos aquí el tema de la objeción de conciencia, esto es, de la negativa a servir en el ejército por razones de conciencia. El tema ha dado ya lugar a varios libros entre nosotros, y no es mi intención extenderme aquí en él. Me limitaré, como conclusión de este capítulo, a traducir unos párrafos del jesuita belga Delepierre, a quien he seguido de cerca en gran parte de este desarrollo:

En consecuencia, el no-violento se negará, por su parte, al servicio militar. No por ello trata a todos los militares de carrera o a los soldados de criminales o inconscientes. Pide, en cambio, que se comprenda por lo menos este imperativo de su conciencia. Cosa que por fin han hecho, después de muchas vacilaciones, la mayor parte de nuestros países, legalizando el «estatuto de la objeción de conciencia». El está dispuesto a servir, hay que insistir en ello, como todo el mundo; pero no con las armas ni incluso bajo el uniforme que simboliza en tiempo de paz, y prepara a practicar en tiempo de guerra, la violencia homicida.

Del mismo modo, se opone a toda política militar. Está contra el presupuesto de defensa nacional, contra la carrera de armamentos. La manifiesta, en régimen democrático, por sus palabras y sus escritos, por manifestaciones públicas. No le digáis que en la hora actual no se puede prescindir de todo eso. Responderá que su misión es mostrar cómo se podrá prescindir. De hecho, si sus prédicas responden a una voluntad profunda y eficaz de desalienación, recuerdan al mundo su locura, dan mala conciencia a tantos «partidarios del orden» que compran a ese precio su pequeña tranquilidad. 30

1 Citado por T.K. Mahadevan, «The truth and Gandhi», artículo publicado en la revista *Asian Reader*, Madrás, diciembre de 1968.

2 Ibid.

3 Ibid. La palabra inglesa que hemos traducido por transigencia es *compromiso*, cuyo contenido más claramente bilateral acaso se traduciría mejor por «concesiones recíprocas».

4 No encuentro el lugar de donde he copiado esta cita. Pero no la he inventado.

5 Citado por Aldo Capitini, *Le tecniche della Nonviolenza*, Milán 1967, p. 17.

6 Conviene reaccionar contra la práctica viciosa de traducir, mutilándolo, el nombre de pila del pastor negro. Supongo que para un norteamericano, oír hablar de «Lutero King» debe parecerle como si a nosotros se nos hablara de «Antony Primo de Rivera» o de «Joseph de Lara».

7 M.L. King, *La fuerza de amar*. Barcelona, Aymá, 10.ª edición 1972. Págs. 155-156.

8 M.L. King, *A donde vamos: ¿caos o comunidad?* Barcelona, Aymá, 1968. Págs. 69-71.

9 M.L. King.

10 Fr. Antonio Royo Marín, O.P. *Teología moral para seglares*. 2 vol. BAC, Madrid, 1957-58. (Págs. 425 y sigs.)

11 Véase más adelante, pág. 31.

12 Estas líneas se escribieron en abril de 1971. Mucho después he leído un oportuno comentario de Juan Gomis publicado en *El Ciervo* en noviembre del mismo año, que reproduzco aquí para que nos sirva de aguijón a todos:

«De algún tiempo a esta parte, la polémica violencia no violencia parece que ha amainado. No es de extrañar. Porque, en casi absolutamente todos los casos, era un polémica puramente académica —lo cual no quiere decir que no tuviera elementos interesantes.

«Los argumentos que se enfrentaban eran opuestos. Pero, excepciones excepcionales aparte, tanto la práctica de los partidarios de la violencia como la de los partidarios de la no violencia activa era y es en realidad la misma: algo que podría llamarse no violencia pasiva. ¿Tal vez se ha sido sensible a ese ridículo demasiado prolongado? Porque era absolutamente ridículo repetir con énfasis apasionado que la única solución de los problemas cívicos en el mundo era empuñar una metralleta y no empuñar jamás ninguna. Como era absolutamente ridículo repetir con énfasis parecido que la solución era realizar arriesgadas iniciativas pacíficas, y no realizarlas jamás.»

FONDOMOC

13 Citado por Lorenzo Vidal, *Fundamentación de una pedagogía de la no-violencia y la paz*. Ed. Marfil, Alcoy, 1971. Pág. 30-31.

14 Op. cit. p. 17.

15 Richard B. Gregg, *The power of nonviolence*. 2a. ed., Londres, 1960. Capítulo 2, «Moral jiujitsu».

16 En lo que sigue, mis reflexiones están hilvanadas en parte sobre el cañamazo del trabajo del jesuita belga J. Delepierre publicado con el título «La non-violence: Un Langage?» en *Cahiers de la Réconciliation* (boletín de los grupos de lengua francesa del Movimiento Internacional de la Reconciliación), n.º 5-6, junio-julio de 1969.

17 José M.ª de Llanos, *La denuncia no violenta*. Zero-ZYX, Madrid, 1970. Pág. 32.

18 M.L. King, *El clarín de la conciencia*. Barcelona, Aymá.

19 Aunque no encaje precisamente en la hipótesis de lucha contra un gobierno tiránico evocada en el texto, la actuación de los trabajadores en el conflicto de la firma relojera Lip, en Francia, merece ser destacada como ejemplo muy significativo de tácticas no-violentas en las luchas sociales. A la hora en que esto escribo (octubre de 1973), los trabajadores de Lip han desafiado ya impunemente durante cuatro meses (ocupando primero la fábrica, y después mediante la fabricación y la venta clandestina de relojes) a un gobierno demasiado atento a los intereses de los capitalistas y demasiado indiferente a los de los asalariados.

20 Para profundizar más en lo tratado bajo este epígrafe puede verse la recopilación de textos de varios autores editada por mí bajo el título *El proyecto político de la no-violencia*, 1973.

21 J.M. Muller, *L'évangile de la non-violence*. Paris, Fayard, 1969. Capítulo 5. Hay ed. española (Marova-Fontanella, 1973). La recomiendo vivamente, aunque se haya creído necesario, para facilitar la publicación, suprimir el capítulo dedicado a la objeción de conciencia.

22 Th. Ebert, *Sobre la estrategia de la revolución no-violenta*. Estudio incluido en la recopilación citada en la nota n.º 20.

23 Loc. cit.

24 Para desvirtuar este principio se ha echado mano abusivamente de la teoría del doble efecto y de bizantinismos sobre el concepto de intención. A fuerza de sutilezas, parece como si fuera posible matar a un hombre con intención de de quitar un estorbo de este mundo, pero sin intención de matarle.

25 Delepierre loc. cit. en la nota de la pág. 21.

26 José María Díez Alegría S.J., *Violencia y progreso*. Me valgo del texto mecanográfico de este estudio, todavía inédito cuando escribo (1971). Existe una edición en inglés en el volumen *Theology meets Progress*, de varios autores, publicado por la Universidad Gregoriana, Roma 1971.

27 En rigor, quizá podríamos conformarnos con asentar la absolutización del «No matarás» sobre una base de oportunidad histórica, de consideración del estado de «madurez» de nuestra civilización (razones 3.ª, 4.ª y 5.ª expuestas bajo el epígrafe del tiranicidio). Pero insisto en que hay también, a mi juicio, argumentos objetivos y atemporales (razones 1.ª y 2.ª). Por ello no puedo suscribir sin reservas esta afirmación de Díez Alegría: «Ni a partir de la ciencia, ni a partir de la filosofía o de la teología, se puede llegar *a priori* a la afirmación, con carácter universal y absoluto, de que la violencia armada sea siempre, de hecho, inútil y contraproducente.» ¿Inútil y contraproducente para quién? Para la revolución de estructuras, para el progreso de la sociedad en abstracto, es sin duda el pensamiento del autor. De acuerdo. Pero no se negará que la violencia mortífera es por lo menos inútil y contraproducente para aquél sobre quien se ejerce.

Y el progreso humano ha de entenderse como progreso «de todo el hombre y de *todos* los hombres», según expresión de Pablo VI, que el propio Díez Alegría recuerda en su trabajo.

28 Ernesto «Che» Guevara: Mensaje a la Tricontinental (1966). En *Cuadernos de Ruedo Ibérico* (París), n.º 12, 1967.

29 Discurso pronunciado en la sala de la Mutualité. El texto puede verse, p. ej., en *Témoignage Chrétien* de 2-5-1968.

30 Loc. cit. en la nota de la página 21.